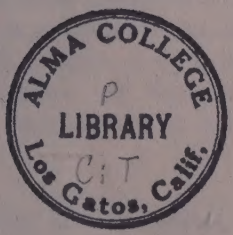
La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

Año L — Tomo LXXXVI — Enero a Diciembre de 1959



SALAMANCA — SAN ESTEBAN (APARTADO 17) — 1959

52145

v.86
1959

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ENERO MARZO, 1959 — NUM. 269

Iglesia, Jerarquía y Carisma

El auge verdaderamente admirable que han tomado en los últimos tiempos los estudios eclesiológicos es de sobra conocido. Así como el matiz un tanto nuevo que se les imprime. La «Mystici Corporis» ha zanjado cuestiones y señalado nuevos rumbos a este respecto. Se estudia más la vida de la Iglesia, su aspecto comunitario, la acción de sus principios vitales sobre cada uno de los miembros del Cuerpo de Cristo.

Anteriormente, como ya se ha hecho notar (1), los tratados de *Ecclesia Christi*, aún vigentes, adolecían de parcialistas en el sentido de resaltar casi en exclusiva la función correspondiente a la jerarquía. Son tratados apologéticos, de defensa de aquellas verdades negadas o controvertidas. Vemos así cómo se limitan a tratar de la autoridad de la Iglesia como regla de fe, de los poderes de orden y jurisdicción, especialmente del Romano Pontífice, de la visibilidad de la Iglesia contra los errores de Wiclef y de Huss, de las notas como signos distintivos de la verdadera Iglesia para defenderse del error protestante. Más tarde se introducirán cuestiones para rebatir el estatismo laico, el modernismo, etc. Siempre permanece, casi exclusivamente, en el plan defensivo, en la afirmación de la Iglesia como institución jerárquica (2). En cambio, poco o nada se dice de los dos extremos de esa mediación: del Espíritu y del pueblo fiel, de la vida divina que se esconde tras la apariencia humana de la

(1) Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 1941, I, p. XII ss.; Y. M. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris, 1953, p. 59 ss.

(2) Y. M. Congar, *Jalons pour une Théologie du laïcat*, Paris, 1953 p. 67-69.

institución, del aspecto interno, vital y pneumático de la Iglesia, del lugar de los fieles en la misma. Esta laguna que presenta la eclesiología nacida de la contrarreforma, se quiere salvar hoy día con las nuevas producciones sobre la Iglesia. Por una parte tenemos los estudios referentes a la «laicología», para destacar el papel que los seglares juegan en la Iglesia como miembros del Cuerpo de Cristo, sus derechos y deberes, confrontándolos con los pertenecientes a la jerarquía; de otra, se estudia más a la Iglesia como comunidad de vida, como cuerpo animado por el Espíritu, la acción directa de éste sobre los miembros, y sus relaciones con la Iglesia mediación jerárquica.

No hay duda que todas estas cuestiones entran a formar parte de un verdadero tratado sobre la Iglesia, y que ninguno de ellos debe ser preterido. Mas hay que estar sobre aviso para no caer en el fallo opuesto que se achaca a la eclesiología anterior. Pues, si antes, como se dice, nuestros tratados constituían una «jerarqueología», hoy podemos quedarnos con una «laicología» o «pneumatología social» tipo protestante. Se corre el peligro al hacer hincapié más de la cuenta en la importancia del seglar, sus derechos, minimizando el papel jerárquico; resaltando, asimismo, la acción directa sobre cada uno del Espíritu y olvidando los medios por los que se comunica. No es fácil permanecer en el punto medio al hacer la revisión. El distinguir para unir es una ley sabia; lo difícil está en saber destacar los puntos de distinción de modo que constituyan unión y no destrucción.

La reacción que se opera sobre la eclesiología nacida de la contrarreforma puede dar al traste con postulados adquiridos por institución divina, esenciales para la Iglesia. Sucederá entonces que la luz proyectada sobre los planos que se juzgaban oscuros llegará a ofuscar lo que antes era diáfano. Y es natural y sicológico que en la reacción contra una determinada doctrina, se desorbiten sus defectos y se exalten los propios puntos de vista. Sucedió con nuestra postura sobre la Iglesia al reaccionar contra el protestantismo, y puede suceder con la actitud de la eclesiología actual: se agrandan sus lagunas, sin que, por otra parte, lo que se nos ofrezca lleve la garantía de la virtud probada ni pise tierra firme.

El ansia revisonista y de reforma que preside la actualidad política de la sociedad se nos infiltra, sin darnos cuenta, en el

dominio religioso so capa de progreso y puesta al día. Somos muy dados a despreciar lo antiguo y a aplaudir lo nuevo. Y ciertamente hemos de admitir que no hay que echar el vino nuevo en odres viejos. Pero es el caso, por lo que vemos, que ni los odres son tan viejos, ni es nuevo todo el vino (3).

Los Romanos Pontífices han alentado, por una parte, este resurgir de los estudios eclesiológicos en el sentido expuesto; mas, por otra, no han cesado de dar el toque de atención para que no se deslicen por rumbos torcidos. Después de León XIII en su encíclica «Satis cognitum», Pío XII ha dejado sentada la afirmación del carácter carismático de la Iglesia, despertando asimismo en los seglares su dignidad y conciencia de Iglesia (4), pero señala también los peligros inherentes a una consideración unilateral de estas verdades. Así en la «Mystici corporis», rechaza «el grave error de los que arbitrariamente se figuran una Iglesia escondida e invisible, así como el de los que la tienen por una creación humana, dotada de una cierta regla de disciplina y de ritos externos, pero sin la comunicación de una vida sobrenatural». Y añade: «lamentamos y reprobamos asimismo el funesto error de los que sueñan con una Iglesia *ideal*, a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a la que —no sin desdén— oponen otra que llaman jurídica. Pero se engañan al introducir semejante distinción; pues no entienden que el divino Redentor por este mismo motivo quiso que la comunidad por El fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales: para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención. Y para lograr este fin, procuró que estuviera enriquecida con celestiales dones y gracias por el Espíritu Paráclito... No puede haber, por consiguiente, ninguna verdadera oposición o pugna entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio jurídico de los Pastores y Doctores...» (5). De esta manera afirmaba el aspecto carismático y jerárquico de la Iglesia, el juridismo y la caridad.

---

(3) J. M. Granero, *Sentir con la Iglesia y Problemas actuales*, Madrid, 1956, p. 191.

(4) Leon XIII, *Encic. "Satis Cognitum"*, AAS, 28 (1896), pp. 708-739; Pio XII, *Encic. "Mystici Corporis"*, AAS, 35 (1943), pp. 193-248.

(5) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 224.

En relación al otro extremo de la mediación jerárquica, a los seglares, son bien conocidas sus llamadas a que formen parte activa dentro de la Iglesia, a reavivar su conciencia de miembros del Cuerpo Místico. Pero no le agrada que se hable de la necesidad de que la Iglesia amplíe sus cuadros, de que se hable de la mayoría de edad y emancipación de los seglares (6). Así como tampoco de una teología del laicado «sui iuris», de su misión carismática que han de ejercer independientemente y a veces en contra de la jerarquía, por ser directamente movidos por el Espíritu y sus carismas. «Recientemente, por acá y por allá, ha comenzado a pulular una *teología* que llaman *laica* y ha surgido una teología especial de *teólogos* llamados *laicos*, que se proclaman independientes. Teología, de la que ya existen prelecciones, textos impresos, reuniones, cátedras, profesores... Y ellos distinguen su magisterio del Magisterio público de la Iglesia, y aún en cierto modo lo contraponen a él; para cohonestar su modo de proceder apelan a veces a los carismas de enseñar y de interpretar, de los que repetidas veces se habla en el Nuevo Testamento, singularmente en las epístolas de San Pablo; apelan a la Historia... Frente a todo esto, ha de mantenerse lo siguiente: No ha habido nunca, ni hay, ni habrá jamás en la Iglesia un magisterio legítimo de laicos que haya sido sustraído por Dios a la autoridad, guía y vigilancia del Magisterio sagrado. Y aún más: el simple hecho de rechazar esta sumisión es ya un argumento convincente y un criterio seguro de que no es el Espíritu de Dios y de Cristo quien guía a los seglares que así hablan y obran...» (7).

Una recta concepción acerca de la Iglesia, conocer el modo de actuar de sus poderes en los diversos miembros, nos llevarán a la inteligencia de las relaciones entre la Jerarquía y el Carisma.

---

(6) *Discurso al Congreso Mundial de Apostolado Seglar*, 14 octubre 1951, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955, p. 1267.

(7) *Al Sagrado Colegio Cardenalicio y al Episcopado*, 31-5-1954, AAS, 21 (1954), pp. 316-317.

I

LA IGLESIA JERARQUICO-CARISMATICA

Antes de entrar en la exposición de la doctrina católica sobre la constitución teológica de la Iglesia, creemos conveniente señalar, ligeramente no en plan exhaustivo, la genética de la concepción carismática de la Iglesia.

A) *Historia del problema.*

No es de hoy el error que atribuye a la Iglesia una constitución simplemente carismática. Se remonta a los tiempos del montanismo y de Tertuliano. La «ecclesia Spiritus» per spiritualem hominen, non ecclesia numerus Episcoporum» (8), señala la pauta para atacar a la jerarquía como detentadora de un poder que esclaviza la acción de Dios. Para evitar lo cual el Espíritu Santo «erit solus magister et dicendus et verendus» (9). Con razón se ha dicho que Tertuliano puede ser considerado como el padre del espiritualismo protestante de Occidente (10), pues su contraposición entre los «psychici» y «pneumatici» es la base para la división de la «Ecclesia iuris» y la «Ecclesia Spiritus».

Siguen esta línea espiritualístico-carismática los donatistas con su idea de la Iglesia invisible, los cátaros y valdenses con su espiritualismo exagerado «vinculando el *munus* a la gracia del ministro y considerándose profetas que reciben directamente los poderes del Espíritu» (11). Joaquín de Fiore, los fraticelli, beguardos y beguinas en sus ideas sobre la Iglesia, exponen la necesidad de liberarla de la esclavitud de la ley para que triunfe el Espíritu. Wicclef y Huss defenderán también la Iglesia in-

---

(8) *De Pudicitia*, c. 21, ML. 2, 1080.

(9) *De Virg. vel.*, I, ML. 2, 938.

(10) HEILER, *Altkirchliche Autonomie und Päpstelicher Zentralismus*, München, 1941, p. 12. Para los movimientos espiritualistas primitivos, cf. P. BATIFFOL, *La Iglesia Primitiva y el Catolicismo*, Friburgo Bris., 1912, pp. 22, 74, 103, etc.

(11) J. M. ALONSO, *Juridismo y Caridad*, en *XII Semana Española de Teología*, Madrid, 1953, p. 463.

visible como la única verdadera, la iglesia espiritual de los predestinados, en contraposición a la Iglesia visible y carnal de los precitos (12).

Estas ideas antijerárquicas encuentran otro modo de expresión en Marsilio de Padua, Juan de Jandún y Guillermo Occam. Si antes se atribuía toda acción al Espíritu, éstos se la confieren al Emperador o simplemente al pueblo. La Iglesia no es más que la suma de todos los fieles. El pueblo es el árbitro supremo de la actuación del Papa y del Concilio, pues sus poderes los reciben de aquél. Conocido es el papel que juega el Emperador en la doctrina eclesiológica de Marsilio de Padua (13).

De todos estos errores fueron herederos los protestantes de la reforma. Les fué preciso recurrir a la idea de la iglesia invisible para salvar, en la apariencia, la apostolicidad de sus iglesias. Tanto para Lutero como para Calvino, la verdadera iglesia es la invisible directamente alentada y gobernada por el Espíritu. La iglesia visible, la jerárquica, es la anti-iglesia y sus jerarcas los anti-Cristos. Iglesia invisible que forman los santos, según Lutero, y los predestinados, según Calvino (14).

Las corrientes existentes dentro de la eclesiología protestante de hoy, están sujetas a una evolución sobre la idea de Iglesia: «Una evidente insistencia sobre el lado carismático, misional y vertical del evangelio se encuentra entre los católicos actuales, del mismo modo que la investigación de su aspecto institucional, jerárquico y horizontal, se encuentra entre los protestantes» (15). La concepción carismática y el origen de la institución jerárquica es examinada a la luz de la S. Escritura, y especialmente de S. Pablo y la Iglesia primitiva, llegando la mayoría de ellos a la conclusión, ya antigua, de la Iglesia de Pablo —iglesia del amor—, en oposición a la Iglesia de Pedro —iglesia del derecho—, que triunfa sobre la primera y que la vemos ya reflejada de manera estable en la I Clementis.

Los teólogos protestantes que más han estudiado el tema

---

(12) *Ibidem*, p. 467.

(13) *Denzinger*, 497-500.

(14) Cf., para la problemática en Lutero y Calvino, Y. M. Congar, *Falsas y Verdaderas Reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953, pp. 275 ss.

(15) A. Dumas, *Etudes Critiques*, *Rev. Hist. Phil. Rel.*, n. 30 (1950), p. 317. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 471 ss.

son Will Robert, Shom, Leuba, K. Barth, quienes centran sus explicaciones en torno a la Iglesia como Cuerpo de Cristo. La jerarquía o se niega su origen divino, o se la considera simplemente como un simbolismo y evolución necesaria de la unidad que proviene del Espíritu; a lo más, según Leuba, la jerarquía y el carisma, representados por el catolicismo y el protestantismo, serán dos sumandos de una misma suma, con mera yuxtaposición, sin relación y orden entre ellos. La «institution» y el «événement», la jerarquía y el carisma entran en la intencionalidad de Cristo como funciones de la Iglesia. «Ambas pertenecen a la esencia misma de la Iglesia. Ambas tienen también iguales derechos y prerrogativas para la dirección de esta Iglesia intentada por Cristo. Ella debe alejarse tanto del exceso jurídico de la concepción romana, como del individualismo romántico de las Iglesias reformadas» (16). La Iglesia del Espíritu pide encarnarse en un símbolo; y como tal, traducir la realidad suprasensible del Cuerpo de Cristo (17).

Según Rodolfo Sohm el derecho eclesiástico está en contradicción con la esencia de la Iglesia. «No puede darse una construcción jurídica ni un poder jurídico legislativo. La doctrina verdaderamente apostólica y deducida de la palabra divina sobre la construcción de la Iglesia, es que la organización de la Iglesia es una organización no jurídica, sino carismática» (18).

Karl Barth rechaza asimismo todo lo que atañe a la organización jerárquica de la Iglesia. Esta es divina, fundada por Cristo, quien sigue directamente gobernándola sin que pueda haber nadie que lo haga en nombre suyo. «Todo sucede en la Iglesia por iniciativa de Cristo. En donde existe Comunidad, allí hay que contar con su acción, allí reune, protege y sostiene Dios mismo. La fundación de la Iglesia y su sostenimiento dependen de El. Donde El no está, allí no hay nada...» (19). Los pasajes de la S. Escritura: «Tu solus sanctus», «Tu solus Domi-

---

(16) J M. Alonso, *a. c.*, p. 479.

(17) Will Robert, *La conception protestante de l'Eglise considerée comme le corps du Christ*, en *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 12 (1932), pp. 465-494.

(18) J. Salaverri, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*, Rev. Esp. de Teología, 14 (1954), p. 223.

(19) Cf. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 482 ss.; Journet, *o. c.*, II, Paris, 1951, p. 1129 ss.

nus», «Tu solus Magister», constituyen la fundamentación eclesial transcendente de Barth. Por eso, dice «no es posible que exista una autoridad eclesiástica distinta de la misma Palabra de Dios y de la acción del Santo Espíritu. No caben en la Iglesia de Cristo oficios o cargos estables, ni jerarquía de ningún género. Su gobierno lo tiene y ejerce directamente el mismo Cristo. Los sistemas de constitución episcopal, presbiteral, sinodal, y en mucho mayor grado el sistema papal, lejos de favorecerla, perjudican grandemente la libre comunicación de la Palabra de Dios a los hombres, la libre y viviente congregación de Cristo, el Señor viviente que es la Iglesia» (20).

En opinión de E. Brunner, la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es la unión íntima de los incorporados a Cristo y que forman una unidad con El. Esta unión tiende a manifestarse y de ahí la apariencia exterior de la Iglesia. «La fe, que es espíritu interior necesariamente se manifestará al exterior, mas será una manifestación simbólica». «La fe invisible, crea el fruto visible, experimentable y comprensible y la realidad experimentable de la Comunidad transida por las fuerzas del Espíritu Santo» (21). Manifestación natural y necesaria, mas no intentada y querida por Cristo. Lo verdaderamente intentado y querido en el Cuerpo de Cristo, a lo cual todo debe subordinarse, es lo pneumático-carismático.

También los teólogos pravoslavos supervaloran el elemento invisible de la Iglesia, desconociendo su carácter jerárquico o considerándolo como fruto de la evolución natural y que debe estar subordinado al carisma. «El pensamiento eclesiológico oriental, desde el principio, contempla en el misterio de la Iglesia lo que encierra de realidades divinas, más bien que su aspecto terreno y sus implicaciones humanas; la realidad interior de la unidad en la fe y en el amor, más bien que las exigencias concretas de la comunión eclesiástica. Se ha advertido el desarrollo relativamente débil de la eclesiología de los Padres griegos; y es que en realidad ellos han permanecido, de un modo notable, en una Cristología, y más todavía en una pneu-

---

(20) Cf. SALAVERRI, *a. c.*, p. 229.

(21) *Die Lehre vom Heiligen Geiste*, 1954, p. 29; J. M. ALONSO, *a. c.*, p. 489.

matología, viendo a la Iglesia en el Cristo y en el Espíritu Santo, más bien que en su ser eclesiástico como tal» (22).

En el campo católico la reacción contra estas ideas, ya dijimos, que se manifestó principalmente, por los defensores de la autoridad papal, tal como nos lo prueban los primeros tratados sobre la Iglesia de Juan de Viterbo, Juan de París, Enrique de Cremona, Agustín Triunfo y en parte también Juan de Torquemada. Todos estos tratados son verdaderas apologías de la autoridad pontificia. El aspecto interno de la vida, no es negado, mas tampoco se le da el lugar que se merece. Debemos hacer una excepción con Torquemada (23), que nos ofrece una profunda visión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

Un carácter más marcadamente apologético, exigido también por los tiempos, es la producción eclesiológica católica nacida para refutar el protestantismo. Su base y norma son las Controversias de Belarmino (24).

Teólogos como Moehler, Perrone, Pasaglia, Schrader y Franzelin, estudian a la Iglesia como organismo sobrenatural, su elemento interno e invisible, volviendo así a la tradición de los Padres, principalmente de S. Agustín. Ya en el Concilio Vaticano se preparó un esquema sobre la Iglesia, cuyo primer capítulo llevaba por título «Ecclesia est Corpus Christi Mysticum», mas fue acogido con ciertos recelos por algunos Padres que recordaban los abusos que de esta proposición habían hecho los jansenistas en el Concilio de Pistoya (25).

Las nuevas corrientes protestantes quizá han influído dentro del campo católico, habiéndose notado cierto desviacionismo, principalmente en Alemania. Pío XII ha señalado los errores

---

(22) Y. M. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecumenisme" catholique*, Paris, 1937, p. 14.

(23) J. de Viterbo, *De Regimine Christiano*, a. 1301; J. de Paris, *De Potestate Règia et Papali*, a. 1302-03; E. de Cremona, *Memoriale Potestatum Regiensium*, a. 1301-03; A. Triumpho, *Summa de Potestate Ecclesiastica*, 1320; J. de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, 1489; cf. J. F. Stockmann, *Joannis de Turrecremata, O. P., vitam ejusque doctrinam de Corpore Christi Mystico*, 1951.

(24) S. Rob. Belarmino, *Controversiis de Ecclesia Militante*, 1870.

(25) *Denz*: 1515; cf. M. Useros, *Aspectos del problema del laicado cristiano*, en *Rev. Esp. de Derecho Canónico*, 9 (1955), p. 625; Madoz, *La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema "De Ecclesia" en el Concilio Vaticano*, en *Rev. Esp. de Teología*, 3 (1943), 159-181.

e indicado las relaciones que deben existir entre la jerarquía y el carisma, entre el ius y el pneuma (26).

Baste este ligero bosquejo de la génesis del problema que nos ocupa. De intento lo hemos reducido a señalar brevemente lo más notable, puesto que juzgamos más interesante conocer los datos positivos de la doctrina, que divagar en la búsqueda de los errores y opiniones diversas.

B) *Iglesia theándrica.*

El problema de la Iglesia es el problema de la gracia y de la salvación. De ahí que queriendo adentrarse en su naturaleza y constitución sea preciso enlazar con la cuestión del primer pecado y la pérdida de la justicia original. La encarnación del Verbo como rescate y salvación de la humanidad incluía en sí la fundación de la Iglesia, como continuadora de la obra salvífica iniciada por Cristo. Tiene su entronque en el seno de la Trinidad, mas su realizador inmediato y directo es el Hijo de Dios humanado, quien la señala su fin, sus propiedades y medios esenciales. Por lo tanto, no hemos de investigar cómo pudo o pudiera ser, sino cómo de hecho quiso Cristo que fuera (27).

La identidad de fin entre Cristo y la Iglesia, nos mueve a buscar analogías en su modo de ser y obrar.

En el Verbo encarnado se unieron en la única personalidad divina, la humana y la divina naturaleza. De ahí dos series de acciones, humanas y divinas, en Cristo, armonizadas por la personalidad única de donde procedían. Cuanto la naturaleza humana obraba podemos atribuirlo a Dios, como lo hecho por la naturaleza divina podemos decir que era del Hombre, puesto que Hombre-Dios era Cristo. Mas la acción divina de Cristo, por la que se extendía a los hombres su acción santificadora, se servía de la humanidad como de instrumento unido a la divinidad. El contacto entre la divinidad y los hombres se realiza de manera visible a través de la humanidad; la vida divina se hacía visible por medio de los signos que empleaba.

Subido a los cielos, la acción de Dios continúa ejerciéndose por medio de la humanidad de Cristo, en su Iglesia. Causa efi-

---

(26) Cf. notas 6-7.

(27) Leon XIII, Encic., *"Satis Cognitum"*, p. 709.

ciente instrumental de la gracia se constituye Cabeza de su Cuerpo Místico. Más ahora su acción a distancia necesita un instrumento que realice el contacto entre su humanidad y los hombres, un instrumento separado que haga llegar hasta las almas la vida divina de la que su humanidad es instrumento unido a la divinidad. La Cabeza necesita un cuerpo, Cristo una continuación: la Iglesia. Esta, en cuanto tiene de exterior y sensible se asemeja a la humanidad de Cristo. Humanidad, se ha dicho, que es como el sacramento de la divinidad. Tras este sacramento exterior y sensible se oculta lo divino, la gracia interior e invisible, la «res» del sacramento, así como tras la humanidad de Cristo se ocultaba la divinidad. Ambas cosas, el sacramentum tantum y la «res» del sacramento, esenciales y unificadas por el Espíritu en una misma realidad, en la Iglesia. Por esta semejanza de contenido y de acción, de unión de lo divino y lo humano en la Iglesia y en Cristo, podemos decir que la Iglesia es «theándrica».

Esto queremos significar cuando decimos que es la continuadora de la encarnación y de la redención, que es el mismo Cristo que se prolonga en el espacio y en el tiempo. Y «si la Iglesia ha de reproducir el misterio de la encarnación con los tres términos que lo constituyen: naturaleza humana, naturaleza divina y Persona divina, deberá importar tres términos análogos: una naturaleza humana, una humanidad proveniente de la multitud de sus miembros, y que comprende un cuerpo, la Iglesia enseñada y un alma, la Iglesia enseñante —una naturaleza divina que Cristo, su Cabeza, su Esposo, le confiere, elevándola a la vida sobrenatural, a la participación de la naturaleza y de las operaciones de Dios—, el Espíritu Santo principio de amor y de cohesión entre Cristo y la Iglesia, principio de santificación que sella, corona y conserva el desposorio, como la Persona del Verbo sella la unión de las dos naturalezas en Cristo» (28).

Concebida de ese modo la Iglesia es la manifestación de la divinidad, el gran sacramento de Cristo —«res et sacramentum»—, una cristofanía, el cuerpo visible de su Espíritu, de su

---

(28) H. Clerissac, *El Misterio de la Iglesia*, Madrid, 1946, p. 36. Cf. Leon XIII, *l. c.*, p. 709-711.

pneuma (29). Manifestación que se realiza por medios sensibles animados, sacramentos-personas, y por medios sensibles inanimados, sacramentos-cosas (30). La acción interior de Cristo, su influjo en los hombres, exige este sacramento para llegar hasta ellos. En esta ilación se sorprende el por qué de la jerarquía, el por qué de los sacramentos: sólamente a través de ellos, en la presente economía ordinaria de la salvación, la humanidad de Cristo puede mantener el contacto con los hombres para comunicarles su vida divina. La Iglesia es el instrumento de la humanidad de Cristo, como ésta lo era de su divinidad. Y así como antes su acción la ejercía por medio de la humanidad ahora la ejerce por medio de la Iglesia, de sus sacramentos y de su jerarquía.

Cuando decimos en el Credo «creo en la Iglesia», hacemos un acto de fe en la virtud secreta, sobrenatural y divina, que se esconde bajo los signos sacramentales y la organización jerárquica, siempre operante y sin la cual la esencia de la Iglesia se reduciría a la nada (31).

Naturalmente, al hablar de la semejanza existente entre Cristo y la Iglesia lo hacemos en un sentido analógico. En ninguna manera queremos llevar la comparación a la universalidad e identidad perfectas. Para evitar confusiones, algunos han preferido exponer esta doctrina bajo el epígrafe: Cristo *ejemplar* de la Iglesia. Ejemplar en cuanto que su naturaleza divina representa lo invisible y carismático, y su naturaleza humana lo empírico y social (32). La conclusión es, pues, la misma. Si el Cristo físico es el ejemplar del Cristo Místico, la Iglesia debe imitar la dualidad y la unidad en su constitución esencial. Así como en el Cristo físico hay un elemento visible, empírico, constituído por su Humanidad, y el elemento divino que es su Divinidad, de modo parecido en la Iglesia conviene distinguir este doble elemento, visible y empírico uno, que es su organismo concreto social, que consta de hombres unidos por vínculos jurídicos y jerárquicos; e invisible y sobrenatural otro, que es el

---

(29) Y. M. Congar, *Esquisse du Mystére de l'Eglise*, p. 26.

(30) *Ibidem*, p. 35.

(31) Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, pp. 13-15.

(32) Leon *XIII*, Encic. *"Satis Cognitum"*, p. 710-11; J. M. Alonso, *a. c.*, p. 533.

conjunto de principios internos, vitales, que se comunican a través de aquéllos (33). Así como en Cristo todo redunda de la unidad de Persona, así en la Iglesia tanto lo empírico y social, como lo interno e invisible, provienen de la unidad del principio animador, del Espíritu Santo, alma de la Iglesia. De ahí que incluso lo que llamamos elemento humano de la Iglesia tenga carácter y contenido divino y sobrenatural, no sólo en cuanto al origen sino también en cuanto que por él y sólo por él llega hasta nosotros la vida divina. Esto es lo que olvidan protestantes y pravoslavos al rechazar lo humano en la Iglesia. Se fijan en las deficiencias humanas existentes en las personas encargadas de ejercer y servir de medios portadores de la vida de Cristo. Olvidan que esas deficiencias no afectan para nada al «munus» en cuanto tal, y que el efecto se atribuye a la causa principal y no al instrumento.

La interacción entre estos dos elementos —humano y divino— es necesaria y exclusiva, al modo como lo era la Humanidad de Cristo respecto a su Divinidad. Una vez elegido el instrumento por el que Dios quiere tomar contacto con los hombres, es imprescindible servirse de él para llegar hasta Dios. Inútil sería buscar otros medios, porque no estarán nunca avalados por Cristo. Condiciona, pues, lo concreto y empírico de la Iglesia a su aspecto invisible y sobrenatural, como éste determina y concretiza lo humano. Ambos tienen su origen en la voluntad de su fundador. Sería ajeno, y muy a tono con la doctrina protestante, el hacer del elemento social eclesiástico una como exigencia natural y espontánea de su aspecto interior. Una necesidad para comunicarse, pero sin origen inmediatamente divino, sino mediata y a expensas del elemento divino-penumático, a modo de una evolución y desarrollo postulado por lo divino (34). No; ambos aspectos de la Iglesia, lo divino y lo humano, la jerarquía y el carisma, el ius y el penuma, son esenciales para la institución fundada por Cristo a fin de que continúe en la tierra su obra salvadora. Mas lo divino, el carisma, el pneuma, no puede, por vía ordinaria, llegar hasta las almas sino mediante lo humano, la jerarquía,

---

(33) P. Parente, *Theologia Fundamentalis*, Romae, 1954, p. 203.
(34) Cf. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 530.

el ius. Tenemos, por tanto, establecidos por este análisis las relaciones que deben existir entre ambos elementos.

Esta consideración de la Iglesia theándrica, y las relaciones entre lo humano y lo divino, son expuestas por León XIII cuando escribe: «Sicut Christus, Caput et exemplar, non omnis est si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis..., vel divina tantummodo natura invisibilis..., sed unus est ex utraque natura cum visibili tum invisibili; sic Corpus eius Mysticum non una Ecclesia est, nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit» (35). Y Pío XII: «no puede haber, por consiguiente, ninguna verdadera oposición o pugna entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio jurídico que los Pastores y Doctores han recibido de Cristo; pues estas dos realidades —como en nosotros el cuerpo y el alma— se completan y perfeccionan mútuamente y proceden del mismo Salvador nuestro, quien no sólo dijo al infundir el soplo divino: *Recibid el Espíritu Santo,* sino también imperó con expresión clara: *Como me* envió el Padre, así os envío yo; y asimismo: El que a vosotros oye, a Mi me oye» (36).

Esta doctrina era común a los Padres (37) y la desarrollan igualmente los teólogos medievales, especialmente Santo Tomás, al hablar de Cristo y de la Iglesia como de una persona mística en la que lo espiritual e invisible, que el Santo reduce a la acción del Espíritu como alma de la Iglesia, está esencialmente unido a lo concreto y social, a lo jerárquico y sacramental (38). Un tanto olvidado —nunca negado—, por los eclesiólogos de la Contrarreforma, como decíamos al principio, ha vuelto a desarrollarse con toda su vitalidad por los cultivadores de la Eclesiología de hoy.

Ya Franzelin escribía: «Intelligitur Ecclesia tanquam imago fundatoris et capitis sui Christi in intima sua constitutione,

---

(35) *Encic. cit.*, p. 710.

(36) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 224.

(37) Cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* Romae, 1946, 107.

(38) III, qq. 8, 46-47, donde habla de la capitalidad de Cristo y de solidaridad en el padecer, satisfacer y merecer. Cf. Y. M. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise,* p. 59 ss.

qua ad similitudinem Verbi incarnati expressa est. Sicut Christus est Deus et homo, Verbum caro, ita corpus eius Ecclesia in suis membris, in sua hierarchia, in suis sacramentis ac institutis constat duplici elemento, elemento per se humano ac visibili externo atque elemento divino et invisibili interno, quo humanum informatur et elevatur atque ita formaliter constituitur ecclesiasticum. Ideoque utriusque elementi humani ac divini coniunctione et singulae veluti partes Ecclesiae constituuntur et ex his omnibus tota Ecclesia consistit humano-divina. Spiritus Sancti dona sunt in ipsa, ut ita dicamus, velut incarnata» (39).

C) *La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.*

Está fuera de nuestro intento el hacer una teología de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. Nos interesa únicamente hacer notar aquellos puntos más directamente relacionados con nuestro tema.

La doctrina del Cuerpo Místico nos hace penetrar en la comprensión de la Iglesia como prolongación de Cristo, en el misterio de lo humano sirviendo de instrumento a lo divino. Desde los tiempos de S. Agustín, inspirado en el Apóstol, la Iglesia es considerada como algo más que una sociedad, «una oficina de salvación». Al considerar S. Pablo a la Iglesia como un organismo vivo, con diversidad de órganos, miembros y operaciones conforme al lugar que ocupan en el cuerpo, animados y dirigidos por un único Espíritu nos está voceando cuanto acabamos de señalar.

Cristo es la Cabeza de este cuerpo porque en El «habitó la plenitud de la divinidad» (Col., 1, 19), porque es «el primogénito de entre los muertos» (Col., 1, 18), y salvador de su cuerpo con su muerte (Eph., 5, 23), porque Dios «omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput supra omnia Ecclesiae, quae est corpus ipsius et plenitudo eius qui omnia in omnibus adimpletur» (Eph. 1, 22).

De Cristo Cabeza deriva a los miembros la vida sobrenatural que posee en abundancia (cf., Col. 1, 18; Eph. 1, 8), y como Cabeza dirige exteriormente a los miembros, les rige y gobier-

(39) *Theses de Ecclesia Christi,* Romae, 1907, p. 311 ss.

na, para la obtención de la medida de «su plenitud». «Ac quandoquidem hominum coetum regere nihil aliud est, nisi utili eos providentia, idoneis opibus rectisque rationibus ad assignatum finem perducere (S. Th., I, 22, 1-4), facile cernere est Servatorem nostrum, qui bonorum Pastorum forma et exemplar exsistit haec omnia mirando prorsus exercere modo» (40).

Cristo continúa viviendo y obrando en la Iglesia por su Espíritu, que es su principio vital, principio de unidad y de acción. Aunque en este organismo vivo existan diversas operaciones, conforme a la diversidad de órganos y de miembros, sin embargo, forman un todo harmónico, puesto que es el Espíritu quien obra todo en todos «dividens singulis prout vult» (1 Cor., 12, 11). La acción santificadora de los miembros y del todo, la función doctrinal y de gobierno, se debe al Espíritu quien invisiblemente toca a las almas y mueve las inteligencias y corazones para que reciban la gracia, acepten la verdad y se sometan a la autoridad. Acción del Espíritu, como principio de vida de la Cabeza y de los miembros, alma de la Iglesia conforme al pensamiento de los Padres y teólogos. Pío XII escribe: «Spiritus enim totus in capite cum sit, totus in corpore, totus in singulis partibus, tamen diverso gradu adsistit pro diversis muneribus quae fruuntur. Est pressius in omnibus actione vitali...» (41).

Mas esta acción inmanente del Espíritu, el influjo interno y externo de la Cabeza sobre los miembros, tiene una manifestación visible, necesaria y esencial: la fe, los sacramentos, la jerarquía. La vida interna del Cuerpo tiene una estructura externa directamente querida por Cristo. Por eso quien no participe y esté sujeto a la estructura, los sacramentos, la jerarquía, tampoco puede hacerlo de la vida. El Espíritu, Cristo, continúa su misión a través de lo concreto y de las formas sensibles que ha instituído. «Periculoso igitur in errore ii versantur qui se Christum Ecclesiae caput amplecti posse exsistimant,

---

(40) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 209.

(41) L. c., p. 219-220. Leon XIII: «hoc affirmare sufficiat: quod cum Christus Caput sit Ecclesiae. Spiritus Sanctus sit eius anima: Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in Corpore Christi, quod est Ecclesia». Encic. «*Divinum Illud*», ASS, 29 (1897), p. 674; Cf. S. Tromp., *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici*, Romae, 1932.

licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant. Sublato enim adspectabili hoc capite, ac difractis conspicuis unitatis vinculis, mysticum Redemptoris Corpus ita obscurant ac deformant ut ab aeternae quaerentibus salutis portum iam nec videri neque inveniri queat» (42).

Estos dos aspectos de la Iglesia como Cuerpo Místico, la acción interna del Espíritu y su manifestación externa, la vida y la estructura, la Iglesia sociedad y la Iglesia comunidad, han sido bien puestas de relieve por Congar en diversas ocasiones (43). Notemos, sin embargo, nuestro desacuerdo en la distinción que hace entre la Iglesia-institución y la Iglesia-Cuerpo Místico, porque creemos que la Iglesia simpliciter, no sólo en cuanto vida interna sino también en cuanto institución societaria es el Cuerpo Mistco, como más adelante diremos.

«La Iglesia-institución, nos dice, o la Iglesia-sociedad, de la que se ha hecho materia casi exclusiva de los tratados de la Iglesia, aparece en la Teología de Santo Tomás, muy estrechamente unida a la Iglesia-Cuerpo Místico, vida nueva en el Cristo por el Espíritu Santo... Esta relación profunda entre la unidad interior y los elementos de la unidad exterior creemos expresarla en dos ideas principales: 1.ª La Iglesia-institución es la forma misma de existencia del Cuerpo Místico y de la vida nueva en el Cristo; 2.ª ella es el sacramento y el ministerio, brevemente, el instrumento de realización del Cuerpo Místico» (44). Las palabras con que está formulada esta segunda proposición traicionan el pensamiento, porque, sin duda, se nos quiere dar a entender cómo la Iglesia-institución, lo social y jerárquico es el medio o instrumento por el que se nos comunica la vida nueva en el Cristo, parte esencial constitutiva del mismo Cuerpo Místico (45). Tal como suena parece distinguir entre la Iglesia-Institución y el Cuerpo Místico.

Para Santo Tomás los elementos visibles e invisibles están unidos en un todo indivisible que es la Iglesia o Cuerpo de

---

(42) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 210-211.

(43) Cf. *Falsas y verdaderas...*, p. 68 ss.; *Jalons pour une Théologie du laïcat*, p. 46 ss.

(44) Y. M. Congar, *Esquisses du Mystère...*, p. 80; Cf. J. M. Alonso, *Juridismo y Caridad*, p. 528 ss.

(45) *L. c.*, p. 80.

Cristo. La Iglesia en su unidad exterior, la Iglesia como sociedad, como cooperación orgánica y jerárquica, no es más que el vínculo necesario por el que la unidad interior, la vida, se manifiestan (46).

De esta consideración de la Iglesia como Cuerpo de Cristo se sigue que lo divino y lo humano, lo visible e invisible, lo jerárquico y carismático se encuentran formando un todo indivisible y con mútua relación y necesidad. Es la misma consecuencia que extraíamos en el apartado anterior al estudiar el «theandrismo» de la Iglesia.

La Iglesia es pleroma de Cristo, forma con El una persona mística. Esta expresión puede tener dos sentidos: uno activo, esto es, Cristo completa a la Iglesia por razón de su Espíritu, es su plenitud al darla la gracia, su verdad y su vida; otro pasivo, en el sentido que Cristo recibe complección de la Iglesia en cuanto que por ella realiza y continúa sus operaciones salutíferas, adscribe nuevos miembros a su cuerpo. Estos aspectos los expresaba S. Agustín con las fórmulas de «Christus alter» y «Christus totus». Ambos conceptos, íntimamente unidos y esenciales nos dan a conocer el verdadero significado de la Iglesia en el orden de la estructura y de la vida, cuyo resultado es la persona mística de Cristo.

De la identidad entre Cuerpo Místico e Iglesia Católica no puede dudarse. Pues si el adjetivo «místico» significa lo misterioso e invisible, los principios internos de unión del Cuerpo, se trata del aspecto interno, invisible de suyo, pero visible en las operaciones sociales de la Iglesia (47). No hay razón para disociar estos dos aspectos o formalidades diversas de una misma realidad: la Iglesia. Aún después de la «Mystici Corporis» ha habido quienes han defendido la no coextensividad de Cuerpo Místico e Iglesia. Cuerpo Místico, se decía, es un concepto más amplio; puede haber miembros de Cristo, participar de sus principios vitales, sin que pertenezca a la Iglesia, sin que se esté sometido a su organización social (48). Hoy día después

---

(46) *L. c.*, p. 81.

(47) S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 169; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, II, p. 359 ss., Romae, 1954.

(48) V. Morel, *Le Corps Mystique du Christ et l'Eglise Catholique Romaine*, en *Nouv. Rev. Theol.*, 70 (1948), pp. 703-726; Cf. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 534 ss.

de la «Humani Generis», tenemos que admitir que Cuerpo Místico e Iglesia se identifican. Dice Pío XII: «Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa, quae quidem docet, Corpus Christi Mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse» (49). Y notemos ya de paso que esta doctrina debiera tenerse más en cuenta al tratar de resolver las cuestiones de la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse, y también la cuestión de los miembros de la Iglesia. Suelen resolverse, creemos, en un orden demasiado extrinsecista, sin atender a la unión vital que lo social y externo tiene con la vida interna de la Iglesia. Se olvida el significado de la estructura eclesial. Se atiende al orden individual de salvación y no al social. Por eso se ha hecho común la distinción entre *alma y cuerpo* de la Iglesia, y miembros que pertenecen al alma y no al cuerpo, y viceversa. O también, miembros del Cuerpo Místico y no de la Iglesia, y de ahí la necesidad de pertenecer al alma, al Cuerpo Místico, mas no al cuerpo, a la Iglesia social. Creemos que estas distinciones, introducidas por la preocupación apologética, son desafortunadas, e ignoran el verdadero nudo del problema y el significado del influjo verdaderamente santificante que lo social y jurídico tiene en la vida de la Iglesia (50). Alma y cuerpo deben ser coextensivos; no podemos concebir un alma que no vivifique de algún modo a todos los miembros del cuerpo, ni que vivifique a miembros que no le pertenezcan. Más apropiada nos parece la distinción de Santo Tomás: «numero tantum et non merito...», y de Pío XII: «inscio quodam desiderio ac voto...» (51). El mismo añade: «la doctrina antiquísima y constante de los Padres nos enseña que el Divino Redentor con su cuerpo social, no constituye más que una persona mística, o como dice S. Agustín: el Cristo total» (52).

---

(49) Encic. *"Humani Generis"*, AAS, 43 (1951), p. 640.

(50) J. M. Alonso, *a. c.*, p. 537.

(51) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 243; II-II, q. 1, a. 9 ad 3; III, q. 69, a. 5 ad 1.

(52) Pio XII, *l. c.*, p. 226.

D) *La Iglesia del Espíritu.*

Hemos dicho que el Espíritu es el alma de la Iglesia, de la Cabeza y de los miembros, principio eficiente de vida y principio quasi-formal del organismo sobrenatural eclesiástico. Por eso podríamos llamar a la Iglesia la obra del Espíritu, como la denominamos obra de Cristo. Y también que la Iglesia es el Espíritu, como decimos que es el Cristo místico. San Pablo escribió: «el Señor es el Espíritu» (2 Cor., 3, 17).

Sin embargo, para evitar equívocos, es preciso notar algunas diferencias existentes en ambas denominaciones. Cristo es el fundador de esa realidad objetiva de gracia y de verdad, de salud y de revelación; el Espíritu nos la aplica e interioriza. Cristo realizó en sí mismo la unión de la humanidad con Dios; el Espíritu la apropia a cada uno. Cristo es el constructor de la casa; el Espíritu Santo la habita (53). La misión del Verbo encarnado da existencia concreta a la Iglesia, elabora su estructura social, la dota de medios y causas necesarias de gracia y de verdad; la misión del Espíritu hace que esta estructura, medios y causas produzcan sus frutos, es su alma. Nada innova ni crea el Espíritu en relación a la obra de Cristo; es más bien quien la conduce invisiblemente a su perfección y consumación. Tanto en el ministerio de la palabra, como en el gobierno, como en la vida sacramental, es el Espíritu quien realiza la obra de Cristo. Así entendida es justa la expresión Iglesia del amor, porque el Espíritu es amor (54). Mas como toda la acción del Espíritu se realiza en orden a la obra de Cristo, y esta obra es su cuerpo social místico, de ahí que sea inútil el querer encontrar fuera de la estructura eclesial operaciones del Espíritu, carismas, en contraposición con el obrar de Cristo en su Iglesia. Sería contraponer el Espíritu a Cristo.

Por este camino hemos llegado también a sorprender las relaciones entre el pneuma y el ius, entre la estructura y la vida, entre la jerarquía y el carisma. Existe entre ellos mutua interacción y necesidad. El pneuma, la vida, son la perfección, y razón de ser de las realidades jurídicas instituídas por Cristo. El juridismo, la jerarquía, los sacramentos y el magisterio, ex-

---

(53) Y. M. Congar, *Esquisses du Mystère...*, p. 133-134.
(54) *Ibidem.*

ternos y visibles, esconden bajo su apariencia sensible y concreta, la acción vital del Espíritu que da sentido a lo humano, y sin lo cual tampoco, de modo ordinario, se comunicaría el Espíritu, lo divino e invisible.

No es, pues, posible contraponer y separar la Iglesia del amor de la Iglesia jurídica, la estructura y la vida, la sociedad y la comunidad, el carisma y la jerarquía, como no se contraponen y separan en su acción santificadora Cristo y su Espíritu. Tenemos así establecida la cadena que une a los hombres con Dios: El Espíritu, Cristo Cabeza, la Iglesia sociedad jerárquica, los miembros. Un solo eslabón que se intente suprimir, o una acción que se intente ejecutar prescindiendo de alguno de ellos, destruiría el plan de la economía redentora.

Es preciso recorrer el camino trazado por Dios. Por eso, tanto en el orden de la santificación personal como en el de la restauración espiritual de la sociedad, es inútil divagar sobre medios o modos esenciales, puesto que lo tenemos bien concretizado y determinado. La Iglesia, con su estructura jerárquica, es el primer eslabón a que deben asirse los hombres. Sin ello no obtendrán la acción del Espíritu. Es imposible que la obra del Espíritu llegue a las almas abstrayendo voluntariamente de lo social y jurídico de la Iglesia.

Hemos sorprendido los dos aspectos de la realidad eclesial, el carismático y el jerárquico, la estructura y la vida, al considerarla como imagen theándrica de Cristo, como prolongación de su obra redentora, Cuerpo Místico, y como Iglesia del Espíritu. Hemos también señalado las relaciones necesarias existentes entre ambos: cómo no se puede prescindir de ninguno de esos dos aspectos, y cómo lo concreto y social, lo visible de la Iglesia, condiciona el elemento espiritual y pneumático. Ahora bien, todo esto nos da a conocer la acción horizontal de Dios sobre la Iglesia, Espíritu-Jerarquía. Es necesario además que conozcamos la acción vertical, Espíritu-Pueblo y su relación con la Jerarquía. Ya hemos apuntado algo anteriormente, pero creemos que nada mejor para investigarlo en todos sus aspectos que analizar los poderes jerárquicos y la participación que en ellos pueden tener los simples fieles. Siendo a través de ellos por donde el Espíritu llega a las almas, si probamos que únicamente en la Jerarquía se obtienen, tendremos

ya probada la necesidad de someterse a ella, o en otras palabras, el carisma a la Jerarquía.

II

LOS PODERES ECLESIALES

Dijimos que la Iglesia es la prolongación en el espacio y en el tiempo de la obra redentora de Cristo. El Verbo de Dios humanado para la realización de su misión, estaba adornado con los poderes mesiánicos del sacerdocio, de la realeza y el profetismo. La Iglesia, como continuadora de Cristo, posee los mismos poderes. Pero ¿los poseen todos sus miembros o únicamente algunos de ellos? Ciertamente que de las prerrogativas del cuerpo han de participar los miembros del mismo; mas por otra parte, no todos los miembros y órganos tienen que ejercitar las mismas funciones conforme nos dice el Apóstol: «El constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo...» (Eph. 4, 11-12). ¿Cómo, pues, se continúan en la Iglesia los poderes mesiánicos? ¿Qué parte cabe al carisma dentro del sacerdocio, del régimen y del magisterio jerárquicos?

A) *Jerarquía y carisma en el sacerdocio cristiano.*

Que Cristo sea sacerdote es una verdad de fe. La enseña explícitamente S. Pablo en múltiples ocasiones. «Y ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado por Dios, como Arón. Y así Cristo no se exaltó a Sí mismo, sino el que le dijo: «Hijo mío eres tú, hoy te engendré». Y conforme a esto dice en otra parte: «Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec» (Heb., 5, 4-6). Fué sacerdote y víctima al mismo tiempo. «Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor de suavidad» (Eph., 5, 2). Sacerdocio y sacrificio ordenados al bien de la sociedad, a la función social de mediación entre Dios y los hombres: «Porque uno es Dios, uno también el mediador de Dios y los hombres, el hom-

bre Cristo Jesús, que se entregó a Sí mismo para redención de todos» (I Tim., 2, 5-6).

CRISTO SACERDOTE

Es necesario, para centrar lo que hemos de decir después, que digamos algo acerca de lo que constituía a Cristo sacerdote. Creemos más razonable la opinión que sostiene que era la gracia de unión la raíz del sacerdocio de Cristo. «Unione scilicet hypostatica humanitatis ad Verbum, fuit in sacerdotem a Deo inmediate consecratus» (55). El sacerdocio antes que un oficio, o función social, es una consagración, y la unión hipostática ungió y consagró a Cristo no solo sacerdote sino también Rey y profeta. En El la persona se identifica con el sacerdocio sustancialmente. Ser y ser sacerdote en Cristo es una misma cosa. Toda la vida de Cristo y todos sus actos, desde la encarnación hasta la muerte en la Cruz, fueron sacerdotales, ya que estaban ordenados al sacrificio. De no ser por esta ordenación al sacrificio, esos actos no se llamarían sacerdotales. Pero el sacrificio de la Cruz, que finaliza, en un sentido toda la obra redentora, hizo que Cristo por el mero hecho de ser, fuese sacerdote, y que toda su vida tuviera una función sacerdotal, en cuanto conectada y ordenada al sacrificio de la Cruz (56).

Para el ofrecimiento del sacrificio, para su oficio de mediador, para ser real y formalmente sacerdote, no necesitaba una consagración o un título adventicio o sobreañadido, porque la unión hipostática le consagraba para ser y realizar los oficios sacerdotales. Es verdad que Cristo es sacerdote en cuanto hombre: «secundum hominem quippe Christus et rex et sacerdos effectus est» (57). Esto quiere decir que la naturaleza humana es el principio próximo de las operaciones sacerdotales, pero el ser sacerdote, el sujeto del sacerdocio radica en la unión de la humanidad al Verbo, en el Dios-Hombre. Ni el sacrificio ten-

---

(55) J. P. Nazarius, *In III Partem Summae*, q. 22, a. 1.

(56) B. Monsegu, *Concepto específico y analógico del sacerdocio cristiano*, en *XIII Sem. Esp. de Teología*, Madrid, 1954, p. 181; Cf. *III*, q. 40, a. 1; 46, a. 5 ad 3; *Quodl.*, 2, a. 2.

(57) S. Agustín, *De Consensu Evangelii*, lib. 1, a. 3, ML, 34, 1045; Cf. *III*, q. 22, a. 5 ad 3.

dría valor infinito, ni se daría la mediación, si no se considerase la naturaleza humana unida a la divina: «divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix» (S. Agustín). La unión de ambas naturalezas constituye la razón formal del sacerdocio de Cristo, pues «unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus» (58).

El sacerdocio de Jesús reside, pues, formalmente, en la gracia de unión, en esa unión hipostática por la cual la Humanidad Santísima del divino Salvador subsiste en el Verbo, y pertenece a la persona del Hijo de Dios» (59). De ahí las características únicas de este sacerdocio: es eterno, sustancial, universal, imparticipado, fuente de todos los demás. En cambio, nuestro sacerdocio no se confunde con nuestro ser, es accidental, algo adventicio que se nos comunica por el carácter como participación del sacerdocio de Cristo, al que nos configura.. Nuestra mediación es ministerial, de instrumentalidad, por la cual el Sacerdote eterno une a Dios con los hombres. Si lo esencial y predominante en la acción sacerdotal de Cristo es su ordenación al sacrificio redentor, también nuestro sacerdocio, como participación del de Cristo, recibirá su denominación de la potestad que confiere el carácter con respecto al sacrificio del altar, renovación del operado en la Cruz. Por eso para determinar si los caracteres sacramentales son realmente sacerdotales, es preciso investigar el poder que confieren en orden al sacrificio a más de su capacidad de mediación social.

EL SACERDOCIO EN LA IGLESIA

Efectivamente, todos los caracteres (del orden, de la confirmación, y del bautismo), son configuraciones del sacerdocio de Cristo (60). Pero mientras que el carácter bautismal y de

---

(58) *III*, q. 22, a. 3 ad 1.

(59) E. Mura, *Il Corpo Mistico de Cristo*, Romae, 1949, II, p. 34; Cf. sententia contraria apud E. Sauras, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 1952, p. 466 ss.

(60) «Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religioni derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles se-

la confirmación se ordenan a la acción personal, individua: participación de las cosas sagradas, confesión de la fe, y por tanto se trata de una perfección personal, de una potencia «quodammodo passiva» (61), el carácter del orden entra directamente en la potestad activa del sacerdocio de Cristo, consagrando a los sacerdotes ontológicamente como «ministros y dispensadores de los misterios de Dios». Su acción es jurídica, pública, en orden a la sociedad cristiana, y su mediación se constituye por la elevación en el ministerio, potestad de preeminencia, de instrumentalidad para realizar las acciones de Cristo Sacerdote. Su sacerdocio, como el de Cristo, se ordena al ofrecimiento del sacrificio, y por medio de ellos se aplican sus méritos a la comunidad. Poseen mediación social pública en cuanto al sacrificio —Cuerpo real de Cristo—, y en cuanto a los demás actos de la vida y gobierno de la Iglesia —Cuerpo místico de Cristo—, «potestas regendi multitudinem et exercendi actus publicos» (62).

Es verdad que también por los caracteres del bautismo y de la confirmación se configura el cristiano al sacerdocio de Cristo, y por tanto son destinados a las manifestaciones del culto, puesto que los caracteres son «quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso derivatae» (63). Mas hay que notar que esta configuración y destino a las acciones cultuales del rito cristiano pertenecen a la perfección individual privada, sin ordenamiento a la comunidad. Para que exista verdadero sacerdocio es necesario un poder en orden al ofrecimiento del sacrificio y una ordenación social pública a la comunidad. De ahí que el sacerdocio de los simples fieles no pase del orden espiritual personal.

En cuanto al sacrificio el poder de los fieles es la «potes-

---

cundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae». *III*, q. 63, a. 3.

(61) «...Ut aliquis in se spiritualia participet, et ad hoc deputatur in baptismo, quia iam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis, ut supra dictum est, est quasi quaedam spiritualis potentia passiva», *In IV Sent.*, 24, q. I, a. 1, § 1 ad 4.

(62) *III*, q. 65, a. 1; Cf. *IV Sent.*, 2, q. 1, a. 2 sol. 1.

(63) Cf. nota 60. J. M. Alonso, *Santo Tomás y el llamado "sacerdocio de los fieles"*, en XIII Sem. Esp. de Teología, p. 136.

tas sumendi hoc sacramentum» (64), el recibir los efectos del sacrificio que ha sido ofrecido por el sacerdote a quien compete la «potestas dispensandi». Por la fe y la caridad puede unirse el simple fiel al sacerdote cuando ofrece el sacrificio, puede también ofrecerse a sí mismo y sus acciones como hostias espirituales; mas esta unión y este ofrecimiento no supone ni requiere un poder sacramental sacerdotal, sino un sacerdocio espiritual y místico. En este sentido explica Santo Tomás el texto de S. Pedro: «Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo» (65). «No hay en el Nuevo Testamento referencia alguna expresa del culto y del sacerdocio de los fieles a la eucaristía o a los sacramentos (salvo lo que ya se ha dicho con relación al bautismo) y al culto público de la Iglesia. Una conclusión se sigue de todo esto: el culto, los sacrificios de los fieles, y por tanto su sacerdocio, son esencialmente los de la vida santa, religiosa, orante, consagrada, caritativa, misericordiosa, apostólica. Este culto, estos sacrificios, y el sacerdocio que les corresponde, no son concebidos en el plan litúrgico o sacramental... Las hostias, el sacerdocio de los fieles, son *espirituales*» (66).

El sacerdocio, pues, de Cristo se participa, propiamente, en una parte escogida de la Iglesia. «Ninguno se toma por sí este honor sino el que es llamado por Dios como Aarón» (Heb., 5, 4). Son los que constituyen la jerarquía de orden que consta de Obispos, Presbíteros y Ministros (67). «Quod si quis omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata confundere» (68).

Tenemos así determinada la parte que cabe a la Jerarquía respecto al poder de orden. Son los únicos dispensadores de los misterios de Dios, conforme decía S. Pablo. El sacerdocio

---

(64) *III*, q. 82, 4. Cf. J. M. Alonso, a. c., p. 153.

(65) 1 *Petr.*, 2, 5; Cf. *III*, q. 82, a. 1 ad 2.

(66) Y. M. Congar, *Jalons pour une...*, p. 176-177. Sobre la conexión del sacerdocio de los fieles al carácter del bautismo («miembros de Cristo»), y cómo les habilita para el culto «comunional-social», cf. p. 183 ss.

(67) Conc. Tridentino, ses. 23, c. IV, can. 6; Denz., 966.

(68) *Ibid.* Denz., 960.

de los fieles, no les dispensa de recurrir a la jerarquía para participar en los sacramentos administrados por ella. De nada les servirían sus oblaciones espirituales, más aún, no serían tales, si de propósito se sustrayesen a la acción sacerdotal jerárquica. Esto es lo que quiso condenar contra el Protestantismo el Concilio de Trento. La gracia y los méritos del sacrificio de la cruz, únicos portadores de la santidad, se comunican mediante el sacrificio del altar y los sacramentos. Y éstos son ofrecidos y administrados únicamente por el sacerdocio jerárquico (En caso de necesidad el bautismo puede ser administrado por cualquiera, y en el matrimonio son los esposos los ministros del sacramento).

No puede, por tanto, invocarse el propio sacerdocio, ni apelar a la noción interna del Espíritu, porque ese sacerdocio y esa acción interna, han de estar en conformidad, obediencia y sumisión, a la acción santificativa que por derecho divino —en virtud de la ordenación— corresponde a la jerarquía de orden. La puesta en activo de su sacerdocio espiritual mediante la vida santa y el ofrecimiento de hostias espirituales por sí y por los demás, es la mejor realización de la obra santificadora que en el Cuerpo de Cristo tienen los fieles. Contribuyen de ese modo a la obra santificadora de la Iglesia, siendo piedras vivas para la edificación del templo espiritual. Y su vida santa, servirá también para hacer mejores a los demás por el apostolado del testimonio. Sabemos muy bien cómo influyen las obras de unos miembros en otros, la mútua comunicación de méritos, en virtud del dogma de la Comunión de los Santos. Mas esta vida santa y estos sacrificios y hostias espirituales carecerán de sentido si no están ordenadas al Sacrificio y a los sacramentos de los que la Jerarquía es la única depositaria y dispensadora.

B) *Jerarquía y Carisma en el Régimen cristiano.*

Entramos a examinar el segundo título mesiánico de Cristo y su participación en la Iglesia. Cristo Mesías fué investido por Dios como Rey de la humanidad. A El le confirió todo dominio sobre las cosas «ut sit in omnibus primatum tenens» (Col., 1, 18).

CRISTO REY

El evangelio de Jesús es el evangelio del reino, y su misión consiste en hacer efectivo su reinado sobre toda la humanidad. Su reino se fundamenta no en la sangre, como en la Antigua alianza, sino en el nacimiento de los hombres por la fe. La congregación de los fieles —la Iglesia, nueva alianza entre Dios y los hombres— es el reino de Dios que comienza en la tierra y tendrá su consumación en el cielo. Reino de realidades terrenas y escatológicas, espiritual y humano, visible e invisible, en el que El ejercerá el supremo principado, mas durante su estadio de peregrinación un grupo de hombres ejercerán en nombre suyo el poder de atar y desatar (cf. Mt., 18, 18), y uno de ellos será su Vicario con el poder supremo de autoridad sobre toda la Iglesia (Cf. Mt., 16, 18 ss.). De Cristo Rey y de las características de su reino, que no es de este mundo pero se desenvuelve en el mundo, nos hablan las parábolas, nos habla la investidura jerárquica de los Apóstoles, nos habla la constitución de Pedro, como fundamento y poseedor de las llaves del reino. Quizá ninguna idea resalte más en el evangelio que la del reino. Santo Tomás ha podido afirmar: «sería necio en grado sumo no reconocer que el evangelio de Cristo es el evangelio del Reino» (69). Cristo recibió «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt., 28, 18), siendo «rey de reyes y señor de los que dominan» (Apoc., 19, 16).

La razón formal de la realeza de Cristo, así como la de su sacerdocio, es la unión hipostática. Su sacerdocio es real y su realeza es sacerdotal. En el A. T., la unción consagraba a los sacerdotes, reyes y profetas. La unción realizada por la divinidad al asumir la naturaleza humana consagra a Cristo como sacerdote, rey y profeta, concentrándose en El la plenitud de todos los poderes, y siendo la fuente y raíz de donde éstos derivan a los demás. Por esto Cristo es en cierto sentido, el término de todas las mediaciones y ministerios, puesto que reúne en su divino-humanidad la plenitud de todo; por otra parte es el principio, la fuente, de donde proceden y son participados los poderes eclesiales de mediación, sacerdocio, gobierno y

---

(69) I-II, q. 64, a. 4 ad 4.

magisterio hasta el día de la consumación final, cuando Cristo ya no necesitará de Vicarios y ministros para su obra de santificación, iluminación y primacía (70). En cuanto Dios, posee por naturaleza el dominio universal de excelencia sobre todo lo creado. En cuanto hombre, tiene no sólo la dignidad moralmente infinita para que todo el universo le adore y reverencie, sino también el alto dominio al que deben someterse las potestades terrestres y celestes (Cf. Phil., 2, 9-11). Por la unión de la naturaleza humana con la divina le compete la regia potestad: «eius principatus illa nititur unione mirabili, quam hypostaticam apellant» (71), «ut vel solo hypostaticae unionis nomine Christus potestatem in universas creaturas obtineat» (72).

Pero al Hombre-Dios le compete además el gobierno del mundo por un título de conquista, fundado en el de la unión hipostática, de la que la redención recibe su valor infinito. La redención de la humanidad y los méritos adquiridos en la cruz le hacen jefe y cabeza del «populus acquisitionis», objeto de su reinado. Para este oficio está dotado de la plenitud de la gracia, es «principio universal de ella, conviniéndole por eso ser el primogénito de los hermanos, el jefe universal de los hombres. «Plenitudo efficientiae et effluentiae ...soli homini Christo competit quasi auctori gratae» (73).

Por ser cabeza, por poseer la gracia en plenitud y no «secundum aliquam certam mensuram» (74), influye internamente en los miembros para comunicarles con eficiencia físico-instrumental, la gracia. Además actúa mediante un influjo de sentido y movimiento infundiendo en los entendimientos y corazones la fe y la caridad. «A capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae instinctum» (75). Ejerce asimismo la función de gobierno, dirección y preeminencia. Gobierno exterior, para que mediante

---

(70) Cf. O. Dominguez, *La primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico*, en *Missionswissenschaftliche Studien*, 1951, p. 20 ss.

(71) Pio XI, *"Quas primas"*, 11-XII-1925, AAS, 17, p. 598.

(72) *Ibidem.*

(73) *In Ioan.*, c. 1, lec. 10.

(74) *III*, q. 7, a. 11; cf. *De Veritate*, q. 22, a. 2.

(75) *III*, q. 69, a. 5.

sus leyes y preceptos, sus miembros puedan conseguir el fin del organismo. Éste influjo exterior de gobierno es el efecto propio de su prerrogativa de Rey, como contradistinta de las de Sacerdote y Profeta.

Hemos visto cómo se encuentran unidos en su raíz el poder sacerdotal y el gobierno de Cristo. El magisterio y la ley son como una consecuencia de su consagración sacerdotal. La gracia de unión las fundamenta y en la cruz encuentran su perfección (76).

Doble influjo ejerce Cristo sobre la Iglesia: uno interno por el que comunica la gracia y el Espíritu a sus miembros, y otro externo para dirigirles y gobernarles. El primero le pertenece en cuanto Dios —causa principal y autoritativa—, y en cuanto hombre ya que su humanidad es instrumento unido a la divinidad. El segundo le compete en cuanto Dios y en cuanto hombre, y lo ejerce a través de la jerarquía como vicaria de su poder (77). Este influjo externo en su sentido de iluminación, de enseñanza es propio de Cristo-Profeta-Maestro, mientras que la dirección de la voluntad mediante leyes y preceptos, es exclusiva del régimen.

EL GOBIERNO EN LA IGLESIA

No estando separados en Cristo estos diversos influjos tampoco pueden estarlo en su Cuerpo Místico, la Iglesia que es su prolongación. Lo que nos lleva a concluir que el influjo interno de la gracia debe obtenerse en conformidad con el influjo externo de la doctrina y del gobierno. Ahora bien, Cristo gobierna y enseña a la Iglesia como cabeza invisible de su Cuerpo: «quia vero, Christus tam sublimem occupat locum, iure meritoque ipse solummodo est, qui Ecclesiam regit atque gubernat...» (78); mas de modo visible y ordinario el régimen de la Iglesia pertenece a su Vicario en la tierra: «siquidem, ut sapientissimus erat, constitutum ab se sociale Ecclesiae corpus nequaquam sine conspicuo capite relinquere poterat..., adspectabili tamen modo per eum, qui suam in terris personam gerit,

---

(76) Cf. O. Dominguez, *a. c.*, p. 26 ss.
(77) Cf. *III*, q. 8, a. 6.
(78) Encic., *"Mystici Corporis"*, p. 209.

eandem regit Ecclesiam...» (79). Forman por tanto, Cristo y su Vicario, una sola cabeza por la que llega a los hombres su influjo exterior. Será, pues, inútil y fuera de la economía ordinaria de la salvación, el querer recibir directamente de Cristo su influjo interno y externo, sin estar sometido al influjo de su Vicario. En otras palabras: no puede recibirse la gracia ni estar unidos a Cristo sin estarlo a sus representantes en la tierra: «periculoso igitur errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae caput amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant» (80).

Para prestar, pues, obediencia a Cristo, será necesaria prestarla a los representantes de su autoridad en la tierra. El poder real de Cristo se continúa en los Apóstoles y sus sucesores legítimos. La autoridad ejercida por un grupo determinado de hombres en la Iglesia es la continuación de la que Cristo obtuvo del Padre. Y así como nadie puede ir al Padre sino por Cristo, así tampoco ninguno puede ir a Cristo sino por la autoridad de la Iglesia.

Dijimos que la unión hipostática fundamentaba el poder real de Cristo. Siendo la autoridad de la Iglesia continuación de la de Cristo, podemos preguntarnos: ¿qué título existe o debe existir en los miembros de la Iglesia para ejercer autoridad o jurisdicción sobre los demás?

A tenor del cánon 109 en la jerarquía de orden se ingresa por la sagrada ordenación, mientras que en la jerarquía de jurisdicción «no por voluntad del pueblo o de cualquier otra potestad secular, sino que en el Supremo Pontificado, por el mismo derecho divino, cumplida la condición de la elección legítima y de su aceptación; en los demás grados de la jurisdicción, por la misión canónica». Palabras que parecen confirmar lo que ya antes había escrito Santo Tomás: «la potestad espiritual es doble: una sacramental y otra jurisdiccional; la potestad sacramental se confiere por la consagración... La potestad de jurisdicción «ex simplici iniunctione hominis confertur» (81). De esto se concluye que lo que confiere poder de jurisdicción en la Iglesia es la «misión canónica». Quienes la obtengan, sean

(79) *L. c.*, p. 210-211.
(80) *Ibidem.*
(81) II-II, q. 39, a. 3.

sacerdotes o seglares, tienen autoridad en la sociedad eclesiástica. Si no se exige más que esto, no cabe duda que los seglares pueden ejercer jurisdicción. De hecho, según la presente legislación eclesiástica, carecen de ella (can. 118), pues no reciben mandato o misión canónica (82). En este problema hay, pues, que distinguir dos cuestiones: la posibilidad de que los seglares puedan ejercer verdadera jurisdicción en la Iglesia, y el hecho de que la hayan ejercido o actualmente la ejerzan. En cuanto al hecho ya hemos dicho lo que establece el Código. En cuanto a la posibilidad, aunque el cánon citado y el texto de Sto. Tomás, parecen exigir únicamente la misión canónica, y por tanto habría que admitir que son sujetos capaces del poder de jurisdicción, creemos que nunca podrán serlo porque se exige algo más que la misión canónica.

No es fácil, desde luego, determinar el concepto de jurisdicción y sus exigencias, en la doctrina de Santo Tomás, puesto que para el Aquinatense la jurisdicción tiene un sentido más amplio que el que suelen darle actualmente canonistas y eclesiólogos. Ciertamente que emplea los términos: «potestas iurisdictionis» (83), «clavis iurisdictionis» (84), como también «clavis ligandi atque solvendi» (85), «clavis scientiae» (86), y en todos ellos supone un poder de autoridad un «imperium sacrum», tanto para ser ejercida en el fuero interno como en el externo. Mas lo que sí es cierto es que para Santo Tomás toda jurisdicción supone una «consagración» jerárquica y un poder espiritual (87). Lo cual quiere decir que según la mente de Santo Tomás la jurisdicción exige una base sacramental conforme al siguiente principio: «todo poder espiritual se confiere mediante una consagración» (88).

Debemos admitir que la jurisdicción supone en el sujeto que la posee preeminencia sobre los otros, y además se ordena al

---

(82) Cf. A. Alonso Lobo, *El laicado y la Potestad de Régimen*, en *XIII Sem. Esp. de Teología*, p. 232 ss.; *Laicología y Acción Católica*, Madrid, 1955, p. 82 ss.

(83) *II-II*, q. 39, a. 3.

(84) *IV Sent.*, 18, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1

(85) *Ibid.*, a. 1, sol. 3.

(86) *Ibid.*, ad 3.

(87) *Ibid.*, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 2.

(88) *Ibid.*, *dist.* 17, q. 3, a. 3, sol. 1; cf. 18, q. 1, a. 1, sol. 2. y ad 1.

ejercicio de una función espiritual. Mas lo que da preeminencia y capacidad para el ejercicio de funciones espirituales es el carácter sacramental. Por tanto la base de los poderes jerárquicos, ya sean de orden, de gobierno o magisterio, hay que buscarla en el carácter: «character, potestas confitendi, potestas clavium est unum et idem per essentiam sed differt ratione» (89). «Clavis enim characteri ordinis consequitur» (90). Por eso la raíz y el origen del poder de jurisdicción es tan sacramental como el del poder de orden. Creemos que la razón para ello estriba en que la acción sobre el Cuerpo Místico (poder de jurisdicción) se encuentra subordinada al poder que se posea sobre el «cuerpo real» de Cristo. Además es preciso concebir el poder de jurisdicción en todo su significado dentro de la Iglesia. Porque la jurisdicción eclesiástica no se limita al gobierno exterior de los miembros mediante leyes o preceptos. Es eso y es bastante más. El entenderlo así únicamente nos llevaría a una concepción demasiado extrínseco-jurídica de la Iglesia, concepción parcialista y unilateral. Sería equiparar la sociedad eclesiástica con las sociedades naturales. Y sabemos que el concepto de sociedad es análogo. Y que los análogos participan más de los equívocos que de los unívocos. En el poder de jurisdicción eclesiástica hemos de ver si la autoridad para el gobierno exterior de los miembros, pero no olvidar que esa autoridad y gobierno lleva consigo comunicación de gracia que es instrumentalidad necesaria para el influjo de Cristo-Cabeza; es decir, que debemos ver en el gobierno, lo divino y lo humano que se encuentra en todos los poderes eclesiales. Permanecer únicamente en lo que entraña de externo es olvidar que la Iglesia es sociedad *sobrenatural*. Ahora bien, dijimos que todo poder en Cristo derivaba de la unión hipostática por la que fué consagrada su humanidad. Luego también en sus continuadores, esos poderes deben proceder de una consagración no sustancial como en Cristo, pero sí de una consagración que sea derivación y participación de aquélla. Y sabemos que esto se obtiene en nosotros mediante el carácter. Luego el poder de jurisdicción supone el carácter sacramental como base y raíz.

---

(89) *Ibid.*, q. 1, a. 1 ad 1.

(90) *Ibid.*, 7, q. 3 a. 1, sol. 2. Cf. para el pensamiento tomista J. M. Alonso, *Santo Tomás y el llamado "sacerdocio de los fieles"*, en *XIII Sem. Esp. de Teología*, p. 133-169.

El influjo externo de dirección de Cristo-Cabeza está motivado y como condicionado por el influjo interno de la gracia. Ambos ejercen mútuas interacciones. Como toda la gracia que llega a los hombres es gracia de la Cabeza, únicamente podrá comunicar esta gracia a los miembros quien tenga poder sobre la Cabeza, o lo que es lo mismo, el poder sobre el Cuerpo Místico —gobierno interno o externo— supone el poder sobre el Cuerpo Real de Cristo. Siendo así que en su sentido teológico, el «imperium» o «sacra potestas» es comunicación de gracia, puesto que Cristo no sólo la comunica por los sacramentos-cosas sino también por los sacramentos-personas, podemos concluir que la jurisdicción ha de tener una base sacramental, supone un carácter participación del sacerdocio de Cristo.

Este carácter teológico es olvidado por quienes hacen consistir la jurisdicción solamente en la «misión canónica». Consideran el problema desde un ángulo parcial de visión, y por eso su solución es verdad pero no toda la verdad (91). El Padre Sauras nos ofrece un estudio de más raigambre teológica, pero creemos que se ha quedado corto. Nos parece poco el afirmar que los poderes de orden y de jurisdicción «tienen origen distinto y materia distinta sobre la que se ejercen...; que el orden es formalmente sacramental..., el de jurisdicción formalmente canónico» (92). Juzgamos que tanto uno como otro tienen el mismo origen: la «sacra potestas», que en lenguaje de Santo Tomás quiere decir sacramental participación del sacerdocio real de Cristo, y en último análisis, de la unión de la Humanidad con el Verbo. Ahora bien, como esta participación no se obtiene sino por el carácter, deducimos que el origen y raíz de los poderes de orden y de jurisdicción es el mismo: el carácter sacramental, y siendo el carácter indeleble también lo será la «sacra potestas». La jurisdicción es inedeleble en cuanto a su raíz y fundamento, no en cuanto al ejercicio, pues éste depende de otra condición de la que hablaremos inmediatamente.

Nuestro estudio sería deficitario, parcialista, si considerando el aspecto interno de la jurisdicción, olvidase el externo-jurídico, pues ambos son esenciales a la autoridad, y un estudio com-

---

(91) WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, Romae, 1928, p. 54; ALONSO LOBO, *o. c.*, p. 95 ss.

(92) E. SAURAS, *o. c.*, p. 684.

pleto de la misma no debe minimizar ninguno de los dos.

Este aspecto externo nos lo señala el Código de Derecho Canónico al hablar de la «misión canónica» necesaria para la jurisdicción (93). ¿Se opone esto a lo que hemos afirmado anteriormente? Creemos que no. Y vamos a explicarlo.

Ya dijimos que para Santo Tomás todo poder jerárquico por ser sagrado requiere una consagración, y de ahí que exija una raíz sacramental. La misión canónica, sola, no puede producir el poder de jurisdicción. No lo puede producir en cuanto «potestas sacra», mas es esencialmente necesaria para su puesta en ejercicio. La misión canónica confiere el uso, proporciona asimismo la materia sobre la que debe ejercerse el poder. Por eso un sujeto sin consagración y con sola la misión canónica sería inhábil para actos jurisdiccionales (94). Todo acto sagrado debe proceder de una potencia sagrada, y la potencia en nuestro caso no es más que el carácter. Sin embargo, como el uso de esa potencia requiere una materia apta, un sujeto sobre el que ejercerse, y esto no se obtiene sino mediante la misión canónica, síguese que es justo afirmar que el poder de jurisdicción nace —proxime— de la misión canónica, sin que esto excluya su origen primero sacramental, consecratorio.

Es esencial, pues, para la jurisdicción la misión canónica. Quien carezca de ella no puede ejercer en la Iglesia la jurisdicción. Pero además se exige una potestas sacra que no se recibe sino con el carácter. La diferencia entre el poder de orden y de jurisdicción, y la exigencia por éste de la misión canónica, tenemos que buscarla en que el poder de orden obra «instrumentalmente», la Iglesia es «ministra» de Cristo; mientras que el poder de jurisdicción obra a modo de causa segunda, la Iglesia es «vicaria» de Cristo (95). De ahí que a más del carácter en la jurisdicción sea necesaria la delegación de aquél que recibió de Cristo la autoridad suprema sobre toda la Iglesia.

Si como hemos afirmado la jurisdicción supone una base sacramental, un carácter, es preciso que determinemos a cuál

---

(93) A. Alonso Lobo, *o. c.*, 97-98.

(94) *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, s. 3; Cf. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 161.

(95) Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, p. 33; J. Salaverri, *La potestad de magisterio eclesiástico*, en *XIV Sem. Esp. de Teología*, p. 108; *III*, q. 8, 6; *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3. RZ

de los tres caracteres sacramentales debemos adscribirlo. Es el problema que suele plantearse sobre todo al hablar de la Acción Católica (96).

La jurisdicción exige un carácter, pero este carácter debe ser aquel que constituya a la persona en grado de preeminencia, que le faculte para dirigir a otros pública y socialmente. Ahora bien; ni el carácter bautismal, ni el de la confirmación pueden realizar estas funciones, reservadas únicamente al carácter del orden, luego únicamente el carácter del orden capacita sacramentalmente para la jurisdicción. El carácter del bautismo capacita al bautizado para su perfección espiritual en el orden individual, de santificación personal como miembro de la comunidad eclesial a la que queda adscrito por el carácter, le faculta para el uso de los medios eclesiales de santificación. Línea por tanto individualista, de igualdad con los demás. Por eso, no hay duda de que no puede ser el carácter bautismal la consagración requerida para la jurisdicción.

Tampoco puede serlo el carácter de la confirmación. En efecto, este carácter no constituye al confirmado en «gradus», en preeminencia sobre los demás, sino que únicamente añade al del bautismo, perfección, mas también en línea individual. Debe confesar, como adulto en la fe, soldado de Cristo, su fe «fortiter»: «ad standum fortiter in seipso». Es verdad que este poder se extiende de algún modo a la sociedad, es social; mas decimos de algún modo porque la defensa ha de hacerse ante otros; sin embargo, no lo es absolutamente puesto que esa defensa es de igual a igual, de *su* fe, no en nombre de la sociedad, puesto que carece de representación y de preeminencia pública. En esta defensa personal individual de la fe hace consistir Santo Tomás los oficios especiales para los que capacita el carácter de la confirmación (97).

Se suele decir que la defensa de la fe es un «oficio» del confirmado, y por eso su carácter social y público. Mas en la terminología tomista hay que distinguir el «oficio» del «gradus». Este confiere preeminencia sobre los otros y por eso quien está constituído en «gradus», es jerarquía en la Iglesia (o puede

---

(96) Cf. E. Sauras, *Fundamento sacramental de la Acción Católica*, en *Rev. Esp. de Teología*, 3 (1943), pp. 129-158; Alonso Lobo, *o. c.*, p. 82 ss.

(97) *III*, q. 65, a. 3 ad 2.

serlo). El oficio no supone preeminencia, ni superioridad alguna sobre los demás; de ahí que el confirmado si bien «ex officio» confiesa la fe, su confesión no es pública ni social, no está constituído en jerarquía ni puede estarlo con sólo ese carácter. (98). «Hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum» (99).

Resta, pues, únicamente como constitutivo base de la jurisdicción, el carácter del orden, raíz y origen que ha de suponerse en toda acción verdaderamente jerárquica. Por lo tanto, todos cuantos posean este carácter están capacitados para la jurisdicción. Poseen la base, el fundamento, la potencia. Para actualizar ésta se requiere esencialmente la misión canónica. Por el carácter del orden, los sacerdotes reciben poder sobre el cuerpo real de Cristo. Y ya dijimos que Santo Tomás hace depender el poder sobre el Cuerpo Místico, sobre los miembros, del que se tenga sobre el Cuerpo Real, sobre la Cabeza (100). Dando, pues, el carácter del orden poder sobre el Cuerpo real —sacerdocio-sacrificio—, podemos concluir que ese carácter capacita de igual modo para actuar sobre el Cuerpo Místico —realeza-imperium—. Es la jurisdicción como una exigencia de su consagración sacerdotal. Mas, volvemos a repetir, esa capacidad necesita actuarse, requiere una materia donde ejercerse, y esto no puede dárselo sino la «misión canónica». Y por eso el sacerdote no es jerarquía sin ella.

No habiendo recibido de Cristo directamente tal misión más que los Apóstoles, de ahí que únicamente ellos y sus legítimos sucesores posean por derecho divino la jurisdicción eclesiástica. Y de entre ellos el Romano Pontífice, como Cabeza suprema del Colegio Episcopal, y sucesor de Pedro, obtiene por derecho divino, el primado en la Jerarquía de jurisdicción. Esto es lo que nos refiere el derecho canónico: «Por institución divina, la jerarquía sagrada, en razón del orden, se compone de Obispos, presbíteros y ministros; por razón de la jurisdicción consta de Pontificado supremo y del Episcopado subordinado; mas

---

(98) *II-II*, q. 183, a. 1 ad 3.
(99) *III*, q. 72, a. 8 ad 1.
(100) *Suppl.*, q. 8, a. 1; q. 17, a. 2 ad 1.

por institución de la Iglesia, se añadieron además otros grados» (101).

LOS SEGLARES Y EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

No está, por consiguiente, en contradicción el concepto canónico de jerarquía jurisdiccional con el concepto teológico sacramental. Ambos nos dan el concepto adecuado de la realidad. La tesis que niega el hecho de que los seglares tengan jurisdicción en la Iglesia adquiere mayor fuerza desde el punto de vista teológico puesto que les niega incluso la posibilidad. Si se arguye contra esto aduciendo ejemplos de algunos seglares que ejercieron jurisdicción en la Iglesia, debemos examinar si realmente eran actos jurisdiccionales, y si fueron realizados «ex officio, ex natura, ex potestate sacra», lo que creemos no puede darse (102).

Es, por tanto, cierto que los seglares no tienen autoridad jerárquica en la Iglesia. Mas, ¿les cabe alguna parte no ya en la participación de autoridad sino en el influjo sobre el gobierno que la jerarquía ejerce? Hemos distinguido en la Iglesia dos aspectos esenciales: el interno e invisible, la vida comunitaria regulada por la gracia y el Espíritu y el aspecto visible y externo, la estructura sacramental y jerárquica. Si permanecemos en el primer plano sabemos muy bien que el Espíritu sigue obrando en sus fieles directamente, y por consiguiente, puede dictarles normas de conducta, modos de obrar que al menos aparentemente pueden contradecir lo que la autoridad dispone. La Iglesia del Espíritu —el carisma—, se opondría a la Iglesia del derecho. Por otra parte, ya dijimos que la Jerarquía en la Iglesia en cuanto a sus funciones de gobierno obra a modo de causa segunda, no de simple instrumento como en el Orden. Lo que quiere decir que no en todo son infalibles y que pueden errar, o al menos no disponer aquello que parece más conveniente para la consecución del bien común de la Iglesia. En este caso, ¿qué actitud debe tomar el simple fiel, que, movido por el Espíritu Santo, cree conocer las deficiencias humanas de las órdenes de los jerarcas? He aquí planteado el

---

(101) Canon 108, § 3.

(102) Cf. J. M. Alonso, *a. c.*, p. 144; *in IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1 sol. 1 y ad 1.

problema de la relación entre la jerarquía y el profetismo, entre el profetismo y la obediencia (103). «Singulis temporibus, dice Santo Tomás, non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem» (104).

Sabemos muy bien que la estructura y la vida no pueden contradecirse en la Iglesia, porque ambas proceden del Espíritu. Por eso la actitud de los inferiores con respecto a la jerarquía, puede ser de consejo que en ocasiones será obligatorio prestar (105). La Iglesia no es de este mundo, mas se desenvuelve dentro del mundo. De ahí que los seglares más en contacto con los problemas de la sociedad humana, conocedores quizá más a fondo de las circunstancias, pueden saber si determinadas disposiciones son o no convenientes para el fin de la Iglesia. Deben asesorar en muchos casos a los jerarcas para que éstos tomen las medidas más oportunas para evitar los males y promover el bien común. Incluso, nos lo dice la historia (106), muchas de las iniciativas en orden a la reforma de las costumbres y a la promición más intensa de la santidad han partido de la periferia. En donde se demuestra la influencia que puede tener el elemento laico en el gobierno eclesiástico. No hace mucho Pío XII hablaba de la necesidad de la opinión pública dentro de la misma Iglesia: «Querríamos añadir aún una palabra respecto a la opinión pública dentro de la misma Iglesia (naturalmente, en las materias que pueden ser discutidas libremente). De esto no podrán sorprenderse más que quienes desconocen la Iglesia, o la conocen mal. Porque, en fin, es un cuerpo vivo, y le faltaría algo a su vida si le faltase la opinión pública, falta que recaería sobre los pastores y sobre los fieles...» (107).

---

(103) Cf. M. Bevenot, *Hierarchie et Prophétisme*, en *Documentos*, 17-18, pp. 146-152; J. M. Cirarda, *Profetismo y Obediencia*, *ibid.*, pp. 153-160; *El Profetismo en la Iglesia*, en *XII Semana Esp. de Teología*, pp. 429-448; P. Lumbreras, *Obediencia y Profetismo*, en *La Ciencia Tomista*, 83 (1956), pp. 337-354; Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, p. 143 ss.

(104) *II-II*, q. 174, a. 6.

(105) Cf. P. Lumbreras, *a. c.*, p. 339 ss.

(106) Cf. Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas...*, p. 210 ss.

(107) *Discurso al Congreso de Periodistas Católicos*, 18-II-1950. *Colec. de Enc. y Doc. Pont.*, p. 337.

Sin embargo todas estas iniciativas que pueda tener el elemento laico, el consejo, la sugerencia, la crítica incluso, los impulsos del Espíritu a ciertas reformas en la Iglesia, han de hacerse, para que en realidad sean del Espíritu y no de la carne, dentro de la apostolicidad. Esto quiere decir que debe enmarcarse dentro de la unidad de la Iglesia, en la comunidad, que postula trabazón de los diversos miembros entre sí y rechaza la disgregación causada por el egoísmo aunque en esos casos se diga ser inspirados por el Espíritu. Por no haber tenido en cuenta el marco de la apostolicidad muchas también de las tendencias carismáticas han derivado a la herejía, pues en realidad el carisma era de los hombres y no de Dios (108). Y dentro de la apostolicidad la última palabra pertenecerá siempre a la jerarquía, aunque la penúltima pueda ser de los fieles (109).

Pueden los jerarcas estar obligados a escuchar y a solicitar el consejo de los inferiores, mas nunca el inferior se ha de dar por ofendido si después no se le sigue. También en los jerarcas obra el Espíritu, y ellos pueden conocer también circunstancias que a los inferiores les permanecen ocultas. Es muy cauta la Iglesia en admitir enmiendas, innovaciones y reformas. Sabe que las circunstancias pasan y ella permanecerá para siempre.

Escribe el P. Congar sobre las exigencias de diálogo entre la periferia y el centro, entre la jerarquía y el pueblo: «la obligación que la periferia tiene de solicitar normas, y recibir la consagración del centro, responde a la obligación que se impone a la vida, para ser la vida *de la Iglesia,* de adherirse a la estructura: si no se construye sobre el armazón, no es la casa la que se construye... Aquí hay un problema de ser o no ser. Mientras que si el centro no se abre para recibir las aportaciones y las reclamaciones de la periferia, donde hierve la savia del árbol que crece, la existencia de la Iglesia no se pone en crisis: tan sólo puede dejar de lograr su plenitud. Es grave, muy grave, pero esto no conmueve los cimientos» (110).

Es cierto que la comunidad recibe los carismas del Espíritu. Mas también lo es que ese mismo Espíritu se derrama sobre la

---

(108) Cf. CONGAR, *o. c.*, p. 196 ss.

(109) Cf. M. BEVENOT, *a. c.*, p. 152; P. LUMBRERAS, *a. c.*, p. 352-53.

(110) Y. M. CONGAR, *o. c.*, p. 221.

Jerarquía. Y es un dogma de fe que el Espíritu la asiste en su magisterio y gobierno. Y como es el mismo Espíritu quien obra todo en todos, nunca podrá haber contradicción entre el carisma de la comunidad y el carisma de la estructura. Es fácil en los individuos tomar como iniciativas del Espíritu aquello que proviene de la propia fantasía o temperamento, el «iluminismo» por la iluminación. Por eso se requiere un decantador que purifique, y alguien que discierna lo que realmente es del Espíritu de lo que tiene origen en nosotros mismos. Ese decantador y discernidor es la Jerarquía. De ahí la necesidad de estar siempre alerta para no contradecir en nombre del Espíritu, las disposiciones jerárquicas. Nunca se debe invocar la inspiración para desobedecer» (111). «Importa mucho recordar que uno mismo es el Espíritu que rige a la Iglesia por medio de la Jerarquía, y el que suscita en ella determinados movimientos reformadores por medio de los profetas. Por ello, no puede haber jamás una duradera contradicción entre ambos, aunque en un momento determinado hablen lenguas distintas... De donde se deduce que si un supuesto profeta contradice a la Jerarquía y actúa contra ella, es evidente que el Espíritu no está con él» (111 bis).

Las iniciativas de la periferia nunca han de ir contra la decisión de los poderes supremos. Más aún es a la jerarquía a la que pertenece vigilar y juzgar —dentro del dominio religioso— las obras emprendidas por los súbditos, bien para refrendarlas con su autoridad, bien para rechazarlas o corregirlas. En todo caso es el espíritu de obediencia el que debe presidir la actuación de los inferiores, teniendo en cuenta que de no hacerlo no se secundan los designios de Dios que ha querido confiar el poder de gobierno a determinadas personas. «En este punto un verdadero católico no acepta ni excepciones ni componendas. No hay «objección de conciencia» que valga. Cualquiera que fuere la convicción sobre la necesidad de la obra emprendida, por muy persuadido que se esté de que con ella se sirven los intereses de Cristo, nunca se la ha de proseguir contra la manifiesta voluntad de la Iglesia» (112).

---

(111) Y. DE MONTCHEUIL, *Aspectos de la Iglesia*, Madrid, 1957, p. 127.
(111 bis) J. M. CIRARDA, *Profetismo y Obediencia*, en *Documentos*, p. 158.
(112) Y. DE MONTCHEUIL, *o. c.*, p. 131.

A veces será duro aceptar decisiones contrarias a aquello que se juzga obra del Espíritu; mas teniendo en cuenta el verdadero significado de la Iglesia, penetrándose de su sentido divino que se nos manifiesta a través de esas disposiciones de lo humano, la sumisión y obediencia será fuente de mayor mérito ante Dios. Esto también servirá para sofocar el espíritu de rebeldía, que naturalmente nacerá dentro de nosotros al apegarnos demasiado a lo «nuestro». En el crisol de la obediencia que nos enseña el misterio de la Iglesia, se purificarán nuestras intenciones. Es en la Iglesia y por la Iglesia —en el marco de la Apostolicidad— en donde han de encontrar cauce todas las iniciativas.

Notemos las palabras de Pío XII: «no puede haber verdadera oposición o pugna entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio jurídico de los pastores y doctores, recibido de Cristo; porque —como en nosotros el cuerpo y el alma— se completan y perfeccionan mutuamente. Ambas cosas proceden del mismo Salvador nuestro, quien no sólo dijo al infundir el soplo divino: *recibid el Espíritu Santo,* sino que también imperó con expresión clara: como me envió a mí el Padre, así os envío yo a vosotros, e igualmente: el que a vosotros oye, a mí me oye» (113).

C) *Jerarquía y Carisma en el Magisterio cristiano.*

Entramos a estudiar la última de las potestades de Cristo y su continuación en la Iglesia. Sería prolijo aducir los testimonios del Antiguo Testamento en los que se anuncia al Mesías como Profeta y Maestro. El Mesías esperado había de ser el Profeta, el Maestro, el Doctor del pueblo de Dios (114).

CRISTO-MAESTRO

Es Cristo quien dice de Sí mismo: «Vosotros no os llaméis maestros, uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt., 23, 8). «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y decís bien porque lo soy» (Io., 13, 13). Cristo se presenta como maestro auténtico, pues ha recibido del Padre el poder de enseñar con la obliga-

---

(113) Encic. *"Mystici Corporis"*, p. 224.
(114) Cf. *Deut.*, 18, 18; *Ps.* 2, 6; *Is.*, 2, 3.

ción por parte de los oyentes de escucharle y asentir a su doctrina (115). Cristo es Profeta y Maestro.

Profetismo y Magisterio son, en realidad, conceptos diversos. Tiene el profetismo una significación más amplia que el magisterio (116). El profetismo comprende toda la actividad suscitada en la Iglesia por el Espíritu; el magisterio en cambio limita su campo a la comunicación de la verdad. Será magisterio auténtico si se hace con la autoridad recibida de quien legítimamente la posea, y que engendre en quienes escuchan la obligación de asentir a la verdad en virtud de la autoridad del maestro.

Siguiendo el esquema de los apartados anteriores, podemos preguntar por la raíz o fuente de donde nace el magisterio auténtico de Cristo. Ya dijimos anteriormente que los tres poderes mesiánicos en Cristo tenían el mismo fundamento: la unión hipostática. La unción de la humanidad por la divinidad a la vez que consagraba a Cristo sacerdote y le elevaba a la dignidad regia, le constituía también Maestro. En cuanto Dios, tiene poder *autoritativo* para ilustrar las inteligencias de los hombres; en cuanto hombre, *poder de excelencia,* de instrumentalidad principal para enseñar la doctrina de la salvación. Para enseñar se requiere en el Maestro la ciencia adquirida, o infusa, de aquello que pretende entregar a otros. En Cristo se daban la ciencia bienaventurada, la ciencia infusa y la ciencia adquirida (117).

Cristo ha sido constituído Cabeza de la Iglesia no sólo para que comunique a todos su gracia, sino también para que todos reciban de El la doctrina de la verdad; pues el primero y principal Doctor de la doctrina espiritual y de la fe es Cristo, y para ello fué dotado de todas las gracias gratis dadas, como primero y principal doctor de la fe (118). «Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivatur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus deri-

---

(115) Cf. Io., 3, 31-36; 7, 15-18; 8, 26-29; 12, 49-50. J. M. Salaverri, *Cristo Maestro,* en *Estudios Eclesiásticos,* 32 (1958), p. 5 ss.; *La Potestad del Magisterio Eclesiástico,* en *XIV Sem. Esp. de Teología,* p. 92 ss.

(116) Y. M. Congar, *Jalons pour une Théologie...,* p. 367.

(117) *III,* q. 9.

(118) *III,* q. 7, a. 7.

vantur. Sic a Christo et gratia et veritas ad alios homines derivantur» (119).

Por estar enraizado en su divinidad vemos cómo el magisterio de Cristo es absoluto exigiendo la total sumisión de todo el hombre a sus enseñanzas, y la autoridad con que enseña es la misma que la del Padre. «Lo que sabe, lo que enseña y la autoridad con que lo hace, todo lo tiene, como Hijo, recibido del Padre, que es el principio mismo y la fuente original de toda autoridad y toda verdad. De su persona, como el Verbo de Dios, y de la unidad de su divina naturaleza con la del Padre, se deriva al magisterio del Salvador esa exigencia única, ese valor inmenso y esa autoridad infinita que lo caracterizan y distinguen. El enseñar de Cristo, en todo su real sentido, incluye la afirmación de su misma divinidad, y de ahí que reclame imperiosamente nuestra total, inquebrantable y absoluta adhesión» (120).

EL MAGISTERIO EN LA IGLESIA

No nos pararemos aquí a probar cómo este magisterio auténtico fué confiado por Cristo a su Iglesia. Baste para probarlo el saber que ella es la continuadora de la misión de Cristo, y esta misión era misión de gracia y de verdad, como acabamos de decir. Además el texto explícito de la Escritura nos lo demuestra: «id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto y os he mandado» (Mt., 28, 19-20). Que este poder de magisterio no sea conferido exclusivamente a los Apóstoles sino también a sus sucesores legítimos nos lo dicen las palabras que siguen: «Yo estaré con vosotros siempre, hasta la consumación del mundo». Con lo que asimismo se demuestra la prerrogativa de la infalibilidad para el magisterio de la Iglesia. A más abundamiento tenemos que la acep-

---

(119) *Compend. Theologiae*, c. 214. «A capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis et motus spiritualis, qui est per gratiae instinctum», *III*, q. 69, a. 5; Cf. O. Dominguez, *a. c.*, p. 25 y 32.

(120) J. Salaverri, *Cristo Maestro*, p. 19.

tación de la doctrina se nos impone bajo el dilema de la salvación o condenación eterna (Cf. Mc., 16, 15-16).

Debido a su carácter de magisterio auténtico se discute si es un poder de especie distinta de la jurisdicción o forma parte de ésta. Creemos que han de considerarse como especies diversas, pues aunque es verdad que el Magisterio de Cristo, como el de la Iglesia, es auténtico y exige, por ello, el asentimiento absoluto de las inteligencias, sin embargo, añade algo esencialmente diverso a la simple jurisdicción.

Distingue Santo Tomás en Cristo Cabeza un triple influjo sobre los miembros: influjo de sentido —«sensus spiritualis»— ordenado al conocimiento de la verdad; influjo motor —«motus spiritualis»— de santificación e influjo exterior «directionis» por el que señala a los miembros el camino de la salvación mediante leyes y preceptos. Estos tres influjos creemos que responden a los tres poderes mesiánicos, de magisterio, sacerdocio y gobierno. Vemos, así, cómo el magisterio incluye un influjo interno, por el que Cristo, Maestro de la verdad obra en las almas ilustrándolas con la fe que ellas han de hacer vida (121). Es un influjo de dentro a afuera, aunque exija la proposición de la verdad por los maestros auténticos. En cambio, el gobierno es dirección externa para regulación de la vida interior de la gracia, aunque, como ya dijimos, el «imperium» en la Iglesia implique también en la acción externa la acción instrumental de la gracia supuesta en el ejercicio de todo poder mesiánico. Y en esto radica la diferencia entre el gobierno de la Iglesia y el de las sociedades humanas. Todos los poderes tienen la misma finalidad última: «opus redemptionis perenne reddere...» (122).

Mas la finalidad inmediata de cada uno es diversa, el objeto propio de cada uno es esencialmente distinto, y de ahí que los poderes lo sean también. El hecho de que en el magisterio eclesiástico entre el «imperium» se debe a la cualidad especial del magisterio de la Iglesia, de ser su magisterio divino y no simplemente humano. El magisterio tiene como objeto la propo-

---

(121) Cf. *III*, q. 69, a. 5; *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1; O DOMINGUEZ, *a. c.*, p. 25.

(122) Conc.Vaticano, Constitución Dogmática I de Ecclesia Christi, Denz. 1821.

sición de la verdad que termina en la inteligencia; mientras el gobierno es ordenar mediante leyes y preceptos la voluntad a la asecución del fin común. No intentamos resolver aquí esta cuestión, y por eso, baste lo dicho para exponer nuestro pensamiento acerca de este problema.

De todas maneras sean o no poderes esencialmente distintos, como en el magisterio auténtico se supone autoridad para obligar al asentimiento, tenemos que concluir que todo maestro ha de ser también jerarca, o en otras palabras, el sujeto del magisterio ha de serlo también de la jurisdicción. La razón de esto radica en que la enseñanza auténtica —y es preciso atender a este carácter de auténtico para evitar confusiones—, no puede hallarse sino en aquel que tenga autoridad sobre quienes instruye. De otra suerte sería admitida no en virtud de la autoridad sino por las razones más o menos convincentes con que la doctrina se prueba. Dejaría de ser auténtica.

Dijimos en el apartado anterior que únicamente los Obispos y el Romano Pontífice poseían la jurisdicción en la Iglesia por derecho divino, y que los sacerdotes en virtud del carácter del orden la poseían, mas sólo radicalmente. Según lo dicho anteriormente habremos de concluir que sólo estos, y con las mismas condiciones, poseen el poder de magisterio.

EL MAGISTERIO DE LOS SEGLARES EN LA IGLESIA

Con esto parece estar claro, que los seglares en la Iglesia carecen del poder de enseñar. Sin embargo, las llamadas que los Romanos Pontífices han hecho y siguen haciendo a los seglares al apostolado, y las cuestiones suscitadas por los teólogos en torno a la participación del elemento laico en la obra de evangelización, nos autorizan a dedicar unas páginas a este tema, como ya lo hicimos anteriormente respecto a los poderes de orden y de gobierno. ¿Qué pueden los seglares en cuanto al magisterio? Naturalmente que hablamos del apostolado de la enseñanza en su sentido estricto, esto es, en cuanto enseñanza de la verdad revelada, ex auctoritate; no del apostolado de la enseñanza en su sentido lato, es decir, en cuanto comprende la enseñanza de la doctrina sin autoridad.

La Sagrada Escritura nos habla de cierto magisterio de los

seglares en la Iglesia, como lo ha hecho notar el P. Congar (123). «Cuanto a vosotros, tenéis la unción del Santo y no os escribo porque no conozcáis la verdad, sino porque la conocéis y sabéis que la mentira no procede de la verdad... La unción que de El habéis recibido permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque como la unción os lo enseña todo y es verídica y no mentirosa, permanecéis en El, según que os enseñó» (124). También ha existido una tradición en la que se recogen esas enseñanzas de la Escritura: «la unción que les hace cristianos, les constituye a su vez en profetas...» (125). Queda así indicado el fundamento teológico en que quiere basarse el magisterio de los seglares: la unción del Santo, es decir, el carácter del bautismo y de la confirmación: «El carácter del Bautismo, y más plenamente el carácter de la Confirmación, capacitan radicalmente al cristiano para participar y ejercitar el poder de magisterio en el grado que a la autoridad jerárquica plazca comunicarle» (126).

Existen también documentos pontificios en los que, aparentemente al menos, se enseña la función doctoral de los seglares. No es preciso recordar los abundantes documentos relacionados con la Acción Católica, por ejemplo. El llamamiento de los Papas al apostolado es evidente. Se exige «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico» (127). Como se hace notar, si siempre desde los comienzos de la Iglesia e incluso el mismo Cristo se sirvió de los laicos para la predicación de la doctrina, por la misma o mayor razón hoy día se ha de servir la Iglesiasia de ellos, ya que las necesidades van en aumento y los clérigos son a todas luces insuficientes para hacer llegar su voz hasta todas las estructuras de la vida social (128).

Ante esta serie de datos y de hechos no es de extrañar que,

---

(123) Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie...*, p. 369 ss.

(124) 1 *Io.*, 2, 20, 27; *Io.* 10, 4. 1 *Cor.*, 2, 10-16.

(125) Y. M. Congar, *o. c.*, p. 371.

(126) J. Anger, *La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1934, p. 157.

(127) Cf. A. Alonso Lobo, *o. c.*, pp. 26 ss. Pueden verse en esta obra los documentos pontificios; algunas expresiones más o menos imprudentes de algunos autores y su refutación. Cf. Y. M. Congar, *o. c.*, p. 488 ss.

(128) Cf. F. Alonso Barcena, *El laicado y la potestad de magisterio*, en *XIII Sem. Esp. de Teología*, p. 249 ss.

llevados por la euforia del momento y sin duda por la buena voluntad, se hayan escrito afirmaciones que juzgamos no muy a tono con el verdadero alcance de los documentos y hechos que se citan, ni son consecuencias legítimas de los principios de la Teología. Un ejemplo: «los católicos seglares están llamados también a tomar parte en las tareas del magisterio *auténtico* (es nuestro el subrayado), según sus condiciones y posibilidades, para lograr la perfección que corresponde al cuerpo místico y a cada uno de sus miembros...» (129). «A nosotros ahora nos bastaría afirmar, como conclusión del estudio que precede, que en los poderes comunicados por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores en el gobierno de su Iglesia, se contienen facultades muy extensas para buscar y constituir no sólo entre los sacerdotes, sino también entre los seglares católicos, colaboradores que, *con verdadera autoridad, propongan* y difundan las verdades reveladas...» (130).

El fundamento donde se basan estas afirmaciones es «que la autoridad que gobierna la Iglesia y tiene, por virtud de su cargo, el derecho de enseñar la doctrina de Cristo, puede también comunicar, por delegación, ese mismo derecho en el grado que juzgue prudente y a las personas que considere aptas para desempeñar esa delicada tarea. No es un sacramento; es una misión canónica la que da el poder de enseñar en la Iglesia. Esta misión canónica, aunque reservada especialmente a los sacerdotes, pueden también recibirla los seglares» (131).

Estas afirmaciones nos parecen desorbitadas. Que los seglares no tengan de hecho el poder de enseñar en la Iglesia auténticamente ha sido suficientemente demostrado. Carecen de la misión canónica para ello (132). Pero además afirmamos la imposibilidad de que puedan obtenerla. Nótese que hablamos de magisterio auténtico. Para éste se requiere jurisdicción, y los seglares son incapaces de ella.

Existe, creemos, un doble equívoco cuando se aborda este tema. El primero estriba en la defectuosa apreciación del verbo «participar». Ya sabemos que hay documentos pontificios

---

(129) *Ibid.*, p. 264.
(130) *Ibid.*, p. 265.
(131) *Ibidem.*
(132) ALONSO LOBO, *o. c.*, p. 142 ss.

que emplean ese término; mas es necesario entenderle dentro del contexto del discurso y no de manera aislada. Significa en todos los casos, como después lo han declarado expresamente, colaboración o ayuda (133). El segundo consiste en no distinguir entre la participación en los *poderes* y la participación en el *ejercicio o actividad*. «Participación, se dice, es entrar a la parte con la jerarquía en lo que es propio y exclusivo de ella... Por esta participación de la A. C., el apostolado seglar se transforma en apostolado jerárquico, no por naturaleza, pero sí por participación» (134).

La cooperación de los fieles en la labor de la enseñanza de la Iglesia no puede situarse en el plano del poder de magisterio; hay que relegarla al campo de la cooperación en la actividad de enseñar. Si el fundamento que capacita para el magisterio auténtico consistiese exclusivamente en la delegación o misión canónica impartida por la jerarquía, no hay duda que podrían los seglares, una vez recibida tal delegación, participar de dicho poder. Mas para nosotros no basta tal delegación. Es preciso también una raíz sacramental. El enseñar no es administrar un sacramento, pero supone una potestad a la que únicamente un sacramento capacita. Todas las acciones ordenadas al culto tienen como base los caracteres sacramentales. Y la enseñanza auténtica es y no es un acto cultural. No lo es si se atiende a su fin inmediato de ilustrar las inteligencias con las verdades de la fe. Pero si penetramos en la naturaleza de ese magisterio y en su finalidad última, podremos comprobar que en definitiva es una acción cultural. Nótese cuanto dijimos acerca del influjo que Cristo Cabeza ejerce sobre los miembros en la acción magisterial. El magisterio auténtico de la Iglesia continúa ese influjo de Cristo, al proponer e imponer las verdades reveladas. Mas esa verdad revelada, a la vez que ilustra el entendimiento se ordena a producir la vida divina en el alma. El fin de la enseñanza es «ut credentes salvi fiant» (Mc. 16, 15), para que creyendo se santifiquen y se salven. No es otra la finalidad última de todas las actividades eclesiales.

El misterio de lo divino oculto bajo las apariencias de lo hu-

---

(133) Cf. Y. M. Congar, *o. c.*, p. 508 ss.

(134) F. Blanco Najera, *El Código de Derecho Canónico*, Cádiz, 1942, I, p. 500.

mano, se realiza también en el magisterio. La Verdad y la Vida, unidas en la única persona divina, no pueden tampoco disociarse en el magisterio eclesiástico. La mutua compenetración e interacción de los poderes eclesiales es una realidad que no debe olvidarse. Por eso afirmamos que en el magisterio no sólo hay verdad sino también vida. Y que esta vida es el fin último que persigue la enseñanza. El que le siga «no caminará en tinieblas sino que poseerá la luz de la vida» (Act. 2, 21). «Tú tienes palabras de vida eterna» (Io., 6, 68).

Al hablar del poder de jurisdicción en la Iglesia, decíamos que no era un sacramento pero que lo suponía. Como en el magisterio entra la jurisdicción, hemos de concluir que también el magisterio supone un sacramento. Efectivamente, tener poder sobre los miembros del Cuerpo Místico requiere el tenerlo también sobre la Cabeza. Mas el poder sobre la Cabeza se adquiere por los sacramentos. Lo que quiere decir que para la enseñanza auténtica, lo mismo que para el gobierno, se precisa una consagración que no se obtiene sino por los caracteres sacramentales. La misión canónica vendrá después, como esencial y necesaria, a actualizar el poder y proporcionar la materia apta donde ejercerle (135).

Después de lo dicho en el apartado anterior, se comprenderá que nos referimos al carácter del orden. Ya señalamos que no pueden ser los caracteres del bautismo y de la confirmación, porque el primero capacita únicamente al bautizado para vivir individualmente la vida divina como miembro del Cuerpo Místico a que ha sido agregado; y el segundo, habilita al confirmado para la defensa de la fe ante otros, mas esta defensa es también individual, no es una acción social, es defensa de su fe pero no de la de la Iglesia, y en nombre de la Iglesia. Para que fuera social y pública, en nombre de la Iglesia, sería necesario que la confirmación elevara al confirmado al rango de preeminencia sobre los otros, que lo constituyese en autoridad dentro del cuerpo eclesiástico. Lo que en realidad no hace. No insistimos sobre esto porque puede verse cuanto dijimos al hablar del poder de régimen.

El carácter del orden llena estas condiciones. Los sacerdotes gozan dentro del cuerpo de preeminencia, son «gradus» con res-

---

(135) Cf. E. Sauras, *El Cuerpo Místico de Cristo*, p. 684.

pecto al pueblo fiel. Su acción es social y ordenada radicalmente al perfeccionamiento del cuerpo de la Iglesia. Recibieron en su ordenación el poder sobre el Cuerpo real de Cristo, sobre la Cabeza, y por tanto, también sobre el Cuerpo Místico, sobre los miembros. Y no sólamente en cuanto que les hace ministros de los sacramentos, sino también en cuanto son comunicadores de gracia —de toda gracia— ya sea que derive de los sacramentos, del régimen o del magisterio. Mas en cuanto a esto último, la capacitación es sólo radical. Sin embargo, en virtud del mismo carácter y por su consagración a las almas, aunque necesiten delegación para el magisterio, llevan ya en su sacerdocio la exigencia de tal delegación y de su ejercicio. La misma potestad de orden es apostólica, pues está ordenada a la santificación de las almas. Y lleva entrañada la exigencia de los poderes magisteriales y pastorales que de suyo se necesitan para la santificación de los demás. Recibida la misión canónica quedan consagrados apóstoles para ejercerlo en nombre de la Iglesia (136).

No puede invocarse la autoridad pontificia para asignar un magisterio auténtico a los seglares. Su acción ha de ser de colaboradores, no de maestros de la verdad. Escribía León XIII: «el ministerio de predicar (entendido como potestad), o sea de enseñar, compete por derecho divino a los maestros que el Espíritu Santo ha constituído Obispos para gobernar la Iglesia de Dios. Pero nadie crea que el cooperar con diligencia a este ministerio está vedado a los particulares... Cuando la necesidad lo requiere, pueden éstos, no ya hacer de doctores, pero sí comunicar a otros la verdad recibida de aquéllos y hacerse como eco de la voz de los maestros» (137).

«A solos los Pastores les ha sido dado todo el poder de enseñar, juzgar, dirigir; a los fieles les ha sido impuesto el deber de seguir las enseñanzas, de someterse con docilidad a sus juicios y dejarse gobernar, corregir y conducir a la salvación; en esta subordinación y dependencia descansa el orden y la vida de la Iglesia. Si ocurriese que los simples fieles intentaran atri-

---

(136) Cf.. B. Jimenez Duque, *Problemas actuales del Sacerdote*, Madrid, 1956, p. 98-99.

(137) *"Sapientiae Christianae", Colec. de Encic.*, p. 90.

buirse la autoridad, esto sería la perturbación del orden» (138). «La Acción Católica, decían los Obispos alemanes, es la participación en el apostolado jerárquico, pero no en la jerarquía misma» (139). Y los Card. y Arzobispos de Francia: «la Acción Católica no es una participación de los laicos en el poder de la jerarquía en su función de magisterio» (140).

Les cabe ,no obstante, un papel activo en la obra de evangelización y santificación de las almas. No ejercerán el apostolado estrictamente jerárquico, mas colaborarán activamente en él. El llamamiento a esta colaboración es evidente en los documentos pontificios (141). Y tiene su fundamento en su misma condición de cristianos y miembros de la Iglesia. En este Cuerpo Místico todos deben colaborar, cada uno en la función que le corresponda, para lograr el desarrollo y perfección del todo, a fin de que, como dice el Apóstol, «todos alcancen la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo» (142). De este apostolado, cada uno en su puesto y según sus posibilidades, nadie puede desentenderse, pues el hacerlo redundaría en perjuicio no sólo propio sino también del cuerpo social: «No puede el ojo decir a la mano: no tengo necesidad de tí. Ni tampoco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros» (143).

Pío XII hablando de la misión que compete a cada uno dentro del Cuerpo Místico, y cómo la Cabeza necesita de los miembros escribía: «Deseamos, pues, que todos cuantos reconocen a la Iglesia como a Madre, ponderen atentamente que no sólo los ministros sagrados y aquellos que se han consagrado a Dios en la vida religiosa, sino también los demás miembros del cuerpo místico de Jesucristo, tienen la obligación, cada uno según sus fuerzas, de colaborar intensa y diligentemente en la edificación e incremento del mismo Cuerpo» (144). «El cuerpo exige multitud de miembros que se encuentran unidos entre sí de tal manera que puedan prestarse mutua ayuda... Misterio verdade-

---

(138) Leon XIII, *Epistula tua*, al Card. de Paris, 17-VI-1885.
(139) *Conferencia de Fulda*, 1933.
(140) *Declaración de marzo*, 1946.
(141) Cf. A. Alonso Lobo, *o. c.*, p. 170, 241 ss.
(142) *Eph.* 4, 12-13.
(143) 1 *Cor.*, 12, 21.
(144) *"Mystici Corporis"*, p. 241.

ramente tremendo y que nunca se meditará bastante: que la salvación de muchos depende de las oraciones y mortificaciones voluntarias de los miembros del Cuerpo Místico» (145).

El carácter bautismal por el que quedan incorporados al Cuerpo Místico, el de la confirmación que les hace sus soldados, la caridad que tiene como objeto a Dios y al prójimo, los carismas del Espíritu, son otros tantos títulos de donde dimana también la obligación de todos al apostolado (146). A estos fundamentos acuden los Romanos Pontífices para inculcarlo: «son los sacramentos del bautismo y de la confirmación los que imponen entre otras obligaciones la del apostolado, es decir, el socorro del prójimo... Por él (el bautismo) somos miembros de la Iglesia, es decir, del Cuerpo Místico de Cristo. Entre los miembros de este Cuerpo es necesario que exista solidaridad de intereses, comunicación recíproca de vida...» (147). Y como estos títulos son comunes a todos los fieles, de ahí que todos tengan la obligación del apostolado. Mas se trata siempre de un apostolado no cualificado, génerico, en su sentido lato. Para participar de un modo más directo en la actividad magisterial de la jerarquía, se requiere una delegación especial; y en este sentido sí que podemos señalar para la Acción Católica una compenetración y participación más estrecha de la actividad docente de la Iglesia. Es un título sobreañadido a los que ya poseían como miembros del Cuerpo Místico (148).

Por las razones que ya dijimos anteriormente, el campo de ese apostolado fundado en los títulos mencionados no puede ser el público, en el sentido de representación social oficial. Debe ser el privado. Vamos a señalar un modo de actividad magisterial que puede presentar perspectivas interesantes para el magisterio de los simples fieles.

Distingue el P. Congar una misión *ex spiritu* que la conce-

---

(145) *"Mystici Corporis"*, p. 213.

(146) Cf. C. García Extremeño, *Naturaleza y Obligación del Apostolado*, en *Act. del Congr. Nac. de Perfec. y Apost.* I, Madrid, 1956, pp. 216-226.

(147) Pio XI, *Carta al Card. Patriarca de Lisboa*, 10-XI-1933; *Carta a los Obispos de Argentina*, 4-XII-1930; *a los de Colombia*, 14-II-1934.

(148) Cf. Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie...*, p. 515; «Pour remplir cette mission apostolique à titre individuel, les laïcs n'ont pas à attendre une délégation de pouvoir, il leur suffit d.être fidèles aux exigences de baptisés et de confirmés», *Document. Cath.*, 1946, col. 742.

den los caracteres del bautismo y de la confirmación, la virtud de la caridad, y los carismas o dones del Espíritu; y otra *ex officio* que derivaría de la voluntad positiva de Cristo al instituir una sociedad jerárquica. La primera sería una misión de vida y de amor, una misión resultante del obrar del Espíritu en cada alma. La segunda es la misión jurídica de la jerarquía. La primera correspondería a la consideración de la Iglesia como comunidad de vida; la segunda a su aspecto de institución. De ambas hemos hablado repetidas veces (149).

Siendo universal la acción de los carismas del Espíritu sobre los miembros del Cuerpo Místico, poseyendo todos también los caracteres mencionados, podemos afirmar que toda la Iglesia es magisterial, apostólica, mediante la misión *ex spiritu*. Mas debemos notar, que perteneciendo esta misión al orden de la vida individual, su campo de acción debe ser también, en general, el personal, el desarrollo de las propias fuerzas espirituales, aunque esta misma vida pueda de rechazo influir en los demás. También es preciso tener en cuenta que esta misión ex spiritu ha de estar regulada y obtener su última aprobación de la misión jurídica ex officio.

Vemos de esta manera cómo también en el magisterio se verifica la dualidad del principio jerárquico y el comunitario, la Iglesia jurídica, la institución de medios eclesiales de salud, y la Iglesia comunidad de vida y de gracia. En el primer caso, las funciones mesiánicas, de que hemos hablado, serían continuadas y ejercidas a través de los poderes jerárquicos; en el segundo, lo serían en el plano de la vida espiritual individual, del crecimiento dentro del Cuerpo Místico, y de la irradiación de esta vida hacia los demás. Estas dos formas de ejercicio del magisterio (lo mismo podría decirse del sacerdocio y del gobierno), serían complementarias y necesarias entre sí. La misión *ex spiritu*, vida cristiana, carismas, cooperaría y complementaría (no en el sentido de que la misión *ex officio* no sea perfecta en su integridad), la misión jerárquica (150).

Analizaremos un punto sobre el que los fieles pueden complementar el magisterio de la jerarquía. El concepto de tra-

---

(149) *Ob. cit.*, p. 455 ss.
(150) *Ibid.*, p. 497-498.

dición y el influjo de la vida cristiana de los fieles en el desarrollo del dogma serán los puntos de arranque.

La tradición es la transmisión oral de las verdades reveladas, desde los Apóstoles hasta nuestros días. Esta transmisión no hay que concebirla como una entrega mecánica de fórmulas estereotipadas transmitidas de generación en generación. Ciertamente que el Magisterio auténtico en sus deficiones infalibles y enseñanzas ordinarias recoge esa tradición en fórmulas concretas y determinadas; pero la verdad que encierran las fórmulas es el objeto terminal de la fe, no la fórmula en cuanto tal. Y esa verdad es el objeto de la vida de la Iglesia. La tradición es algo vital, no mecánico. Vive en la vida de todos los fieles más experimentada cada vez. Con la vida cristiana y la moción del Espíritu penetran más y más en el contenido de dicha verdad. Esta, por tanto, es mejor conocida, evoluciona, de modo homogéneo, conforme es más y más meditada por los fieles. La tradición es vida de la Iglesia.

Es en la vida espiritual de los fieles, en las manifestaciones del culto, cómo esa tradición se va sintiendo y transmitiendo. Sin embargo, notamos que las verdades objetivas son las mismas. No la hacemos fruto de la experiencia y del sentimiento. La revelación terminó con la muerte de San Juan. Lo que decimos es que esa verdad objetiva puede ser mejor comprendida mediante la vida de la Iglesia y que los fieles pueden llegar a penetrar, por la práctica de las virtudes y la moción del Espíritu, virtualidades contenidas en ella. En este sentido la vida religiosa de los fieles sería una enseñanza *ex spiritu*, la más honda de su magisterio.

Naturalmente, siendo fruto de la vida experimental, inmanente, para que en definitiva sea válida requiere su conformidad con la regla objetiva, con el magisterio auténtico que la refrende. De sobra son conocidos los excesos y errores a que ha llevado este camino a quienes han tenido por único criterio la experiencia. De nuestros días es el modernismo condenado por Pío X, y más recientes los conatos de la Teología Nueva por resucitar el método experimental y vitalista, en contraposición al objetivismo y método racional como ha puesto de manifiesto la «Humani Generis» (151). Mas evitados los extremis-

(151) *AAS*, 42 (1950), pp. 561-578.

mos estamos en sana teología cuando afirmamos que los fieles con su vida espiritual pueden influir en el desarrollo del dogma. La razón ya la hemos dado: las verdades-objeto no han de permanecer en la fórmula mecánica, ni el entendimiento ha de prestar su asentimiento, sólo especulativamente, sino que ha de apropiárselas, hacerlas vida en la práctica. Y al hacerlas vida se compenetra más con su significado, pudiendo llegar a descubrir el hondo contenido que, como verdades sobrenaturales, contiene. El P. Marín Sola propone y explica la función del método experimental en el desarrollo del dogma (152).

La historia nos enseña cómo a veces gentes humildes, sin estudio, llegan a penetrar y conocer las verdades religiosas tan profundamente y más que los teólogos de la escuela. Estos se encargarán después, lo mismo que el Magisterio, de comprobar, limar o corregir si es preciso, de compulsar su identificación o no repugnancia con la verdad objetiva ya adquirida. Esto es necesario; mas no obsta para que la fe de los fieles vaya por delante, abriendo horizontes, descubriendo virtualidades, que la razón teológica quizá no haya encontrado. «Es innegable este aspecto subjetivo, tan esencial en el desarrollo de los dogmas... Cierto que una vida de fe intensa de las almas, que el Espíritu Santo, alma de su Iglesia, y divino impulsor de sus manifestaciones sobrenaturales, son el factor decisivo en la sucesiva explicación y comprensión del perfecto sentido de los dogmas» (153). «Por ambas vías (la conclusión teológica y la vía experimental), corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y a ambas apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de la historia de los dogmas; pero siempre y ante todo, mirando, si no quiere extraviarse, al faro que ilumina una y otra vía, y que no es otro que la autoridad infalible de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo, única *causa principal* del desarrollo dogmático, y de la cual *la ciencia* del sabio como *la piedad* del santo no son sino *instrumento*» (154).

---

(152) *La Evolución Homogénea del Dogma Católico*, Madrid, 1952, p. 386 s. Cf. M. García Miralles, *El conocimiento por connaturalidad en Teología*, en *XI Sem. Esp. de Teología*, Madrid, 1952, pp. 363-424.

(153) T. Urdanáz, *Boletín de Teología Dogmática*, en *Rev. Esp. de Teología*, 1 (1941), p. 613.

(154) Marín-Sola, *o. c.*, p. 404.

Es conocida la parte que cupo a la fe del pueblo en las definiciones dogmáticas de la Inmaculada y de la Asunción de la Virgen, así como en las otras verdades marianas. La devoción del pueblo fiel, aprobada y alentada por los Obispos, fué por delante y a veces en contra de los teólogos, en la afirmación de estas verdades. Al consentimiento de la fe del pueblo apela Pío XII en la «Munificentissimus». Además, el objeto de la infalibilidad —lo revelado o necesariamente connexo con lo revelado— es la misma *fe de la Iglesia,* lo vivido por los fieles explícita o implícitamente. No en el sentido de que esta fe de la Iglesia sea una condición de la infalibidad, y mucho menos causa de la misma. Prescindiendo de ella, absolutamente hablando, puede el Magisterio definir, y la causa de su infalibilidad será siempre la asistencia externo-negativa del Espíritu Santo. Pero en el mero hecho de ser una asistencia externo-negativa exige por parte del Magisterio el empleo de los medios conducentes para conocer la continencia de las verdades en el depósito de la revelación: Escritura y Tradición. Ahora bien, uno de esos medios, es el conocer la fe de la Iglesia, el *sensus Ecclesiae.*

Es cierto que la Iglesia universal es infalible. El consentimiento unánime (unanimidad moral) de los fieles acerca de una verdad de fe y costumbres es testimonio cierto de que esa verdad es revelada. Poseen los fieles el carisma de la infalibilidad, guardadas esas condiciones. La infalibilidad que poseen no es únicamente *pasiva,* como comúnmente se afirma, en el sentido de que el pueblo al creer cuanto el Magisterio le propone, no puede engañarse; es receptáculo pasivo infalible de cuanto la infalibilidad activa del Magisterio le propone. Tendríamos así la contraposición tan común de *ecclesia docens-ecclesia discens.* Todo esto es verdad. El pueblo fiel goza de la infalibilidad pasiva, pero también tiene su parte en la infalibilidad activa. Vamos a verlo.

Al afirmar el Concilio Vaticano que la infalibilidad del Romano Pontífice es tanta cuanta el Divino Fundador« ecclesiam suam instructam esse voluit» (155), afirmó la infalibilidad de la Iglesia universal. El «sensus ecclesiae» es activamente infalible, en cuanto que, como ya hemos dicho anteriormente, apro-

(155) *Denz.,* 1839.

piándose las verdades objetivas de la revelación, mediante la vida santa y la moción del Espíritu que asiste a toda la Iglesia, penetra en su conocimiento, descubriendo aspectos hasta entonces ignorados. Las locuciones «ecclesia discens», sensus ecclesiae, han de entenderse no en el orden de la pura pasividad sino también activamente, por cuanto que pueden ser causa u ocasión de que el magisterio docente sea impulsado a estudiar y después a definir alguna verdad. La última decisión será motivada por la asistencia del Espíritu Santo, mas la primera puede haberlo sido por la fe del pueblo. Este sentir del pueblo fiel puede necesitar precisiones, encauces, corrección incluso por parte de la jerarquía, custodia de la revelación. Y en todo se deben acatar sus decisiones, pues como decíamos al hablar del gobierno, es el mismo Espíritu el que mueve a una y otro, y el Espíritu no puede estar en contradicción consigo mismo. Y es un dogma que la regla próxima de la fe es el Magisterio jerárquico, y en última instancia el Romano Pontífice. El «sensus ecclesiae» no debe perder de vista al «sentire cum ecclesia».

La misma fe, el instinto interior del Espíritu, postula la obediencia y sumisión a los órganos primarios de la revelación. Quien rehusase la jerarquía, alegando la comunicación directa del Espíritu, se engaña a sí mismo. La experiencia interior puede mezclarse con ilusiones y fantasías. Por eso se impone el discernimiento entre «lo que verdaderamente viene de Dios y es de fiar, y lo que viene de nosotros mismos. Pues precisamente la jerarquía con sus enseñanzas y en último término con sus decisiones, es la que nos permite tal discernimiento; y en consecuencia la que nos permite el uso de la inspiración interior. Lejos de suprimirla, la depura» (156).

Con esta salvedad será lícito siempre afirmar la parte activa que compete a los fieles en el magisterio; mas en el orden de la vida en cuanto hacen propias las verdades reveladas objetivamente y por la moción del Espíritu llegan a conocer nuevos aspectos de las mismas. Esa vida redundará necesariamente hacia los demás. Tendríamos de ese modo el magisterio *ex spiritu* en su pleno sentido y el magisterio *ex testimonio,* que puede impulsar a los fieles a la intervención y a la acción cristiana en todos los estratos y actividades del mundo. Los fieles

(156) Y. DE MONTCHEUIL, *Aspectos de la Iglesia,* p. 121.

«credendo docent quodammodo» (157). Supervisadas por el apostolado jerárquico, pueden desarrollar las riquezas del depósito confiado a la Iglesia (180), las hace vida, las enriquece, las corrobora, las amplifica «in eodem sensu eademque semper sententia».

De esta apropiación vital de las verdades reveladas resulta una interacción constante entre la jerarquía y el pueblo, entre la estructura y la comunidad de vida, entre el magisterio ex officio y el magisterio ex spiritu. «In ordine logico, dice Bainvel, dependere quodammodo magisterium a fide Ecclesiae (non enim definitur nisi quod est aliquomodo in fide Ecclesiae)» (159).

Algo, pues, y muy importante les cabe a los fieles en cuanto al magisterio de la Iglesia. El magisterio de la vida, ex spiritu, ex testimonio, es una realidad que puede desarrollarse en cada uno por su pertenencia al Cuerpo de Cristo y ser vivificados por su alma, el Espíritu Santo. Para este magisterio no necesitan delegación especial alguna. Con los títulos que poseen pueden y deben ejercerlo. Debe ser en ellos la germinación continua del «grano de mostaza» o la actividad del «fermento» transformador que fué sembrado en su alma con el carácter bautismal, que se perfeccionó en la confirmación, y que se hace vida con las virtudes y los dones del Espíritu. Sobre esos sillares descansa el apostolado magisterial de los fieles. Teniendo conciencia de ello, sin esperar títulos adventicios, ni querer penetrar en el dominio del magisterio jerárquico, su magisterio contribuirá a la revocación de la vida propia y de la del mundo hasta que todos alcancen «la edificación de los santos y edificación del Cuerpo de Cristo».

Su magisterio, volvemos a repetir, nunca será auténtico, jerárquico, autoritativo. Podrá recibir una especial delegación para enseñar «quasi ex officio», mas mientras permanezca el «quasi» jamás podrá equipararse al auténtico. Ese magisterio consistirá en una participación en la actividad, en el ejercicio del magisterio de la Iglesia, mas nunca participación en el po-

---

(157) J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905, p. 98.

(158) Cf. Y. M. Congar, *Jalons pour une Théologie...*, p. 405.

(159) *O. c.*, p. 97. El Card. Van Roey, escribía: «Point de magistère infaillible qui ne traduise la foi de l'Eglise universelle...». *Carta pastoral sobre la definición de la Asunción*, 21-XI-1950. Cf. G. Philips, *Misión de los seglares en la Iglesia*, San Sebastián, 1956, p. 124 ss.

der de enseñar *de* la Iglesia. La imposibilidad para esto último ya la dejamos reseñada más arriba.

CONCLUSION

La Iglesia, hemos visto, es el misterio de Cristo que continúa a través del espacio y del tiempo la obra redentora consumada en la cruz. Es el mismo Cristo quien oculto por los velos «sacramentales» de lo humano sigue ejerciendo y administrando lo divino, la *res* de este sacramento eclesial. Pío XII escribía: «El Hijo del eterno Padre en la hora de su preciosa muerte, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que, en la distribución de los divinos frutos de la Redención, fuese vigoroso e indefectible instrumento del Verbo hecho carne; de manera que, para perpetuar la obra por él comenzada, se valiese de la Iglesia de un modo casi igual a como quiso servirse de la humana naturaleza» (160).

El es quien como causa instrumental eficiente primaria opera, de modo invisible, cuanto la Iglesia visiblemente realiza. Sus títulos mesiánicos de Sacerdote, Rey y Maestro se prolongan en los Apóstoles y sus legítimos sucesores, constituyendo esto la «ley primaria de la Iglesia» (161).

Reina invisiblemente en las mentes y en los corazones de los hombres cuidando de todos y de cada uno; mas visiblemente y de modo ordinario gobierna por medio de su Vicario en la tierra (162). De igual modo enseña como «autor de la fe en la tierra y su consumador en el cielo. Es quien infunde en los fieles la luz de la fe; quien enriquece a los Pastores y Doctores, y en primer lugar a su Vicario en la tierra, con los dones celestiales de la ciencia, entendimiento y sabiduría, para que custodien fielmente, estrenuamente defiendan el depósito de la fe, y pía y diligentemente lo expliquen y corroboren...» (163). Y cuando se administran los sacramentos, él es quien obra el efecto en las almas, quien elige, determina y distribuye las

(160) *"Mystici Corporis"*, p. 199, 207.
(161) *Ibid.*, p. 209.
(162) *Ibid.*, p. 210, 211.
(163) *Ibid.*, p. 216.

gracias (164). Comunica así a la Iglesia sus propios bienes. Es la Iglesia su propia imagen tanto en su vida visible como arcana, pues «mediante la misión jurídica por la que Cristo envió al mundo a sus Apóstoles, así como El había sido enviado por el Padre, él es quien bautiza, enseña, rige, ata, desata, ofrece y sacrifica» (165). Por la acción invisible influye en todos los miembros haciéndoles vivir y actuar según el lugar que ocupan en el Cuerpo.

Dos aspectos hemos de distinguir en la Iglesia: uno invisible, carismático, en el que la acción de Cristo y del Espíritu obran directamente en las almas; otro visible, jurídico, por el que esa acción de ordinario y necesariamente se comunica mediante el ejercicio de los poderes mesiánicos. Responden estos aspectos a la consideración de la Iglesia como institución y como comunidad de vida, al ius y al pneuma, a la Jerarquía y al Carisma. En ambas Cristo actúa, ambas son esenciales a la Iglesia. El querer disociarlas es atentar contra el ser de la obra de Cristo. Las relaciones entre ellas han de ser de mútua interacción y complemento, mas en caso de posible conflicto ha de haber sumisión y obediencia del carisma al ius. Ya advertía S. Pablo: «si quis videtur *propheta* esse aut *spiritualis* cognoscat quae scribo vobis, quia Domini sunt mandata» (1 Cor., 14, 37). La regla objetiva y cierta, con asistencia del Espíritu, para discernir los verdaderos carismas es la Jerarquía. A ella le compete la última palabra. El desobedecer o ir contra ella, es separarse de Cristo.

Tienen, según hemos visto, los seglares títulos suficientes para ocupar un lugar activo en la Iglesia. En los tres poderes mesiánicos que en ella se continúan les cabe parte de actividad y de responsabilidad entendido conforme hemos explicado y según el lugar de cada uno en el organismo vivo de la Iglesia. No es necesario inventar nuevos fundamentos, ni exagerar sus posibilidades para comprender y hacerles ver su dignidad y que adquieran conciencia de ser Iglesia. Conforme la jerarquía disponga podrán ayudar, colaborar al logro de la misión de Cristo en la Iglesia. Puede el Espíritu mover a mayores empresas, suscitar en ellos iniciativas, darles el conocimiento más acabado de

(164) *Ibid.*, p. 217.
(165) *Ibid.*, p. 218.

la revelación, llevar su acción al campo de los carismas. En todo caso, la precisión, depuración o aprobación dependerá de la jerarquía. Y la obediencia a ésta será la piedra de toque para conocer que es realmente el Espíritu quien habla por ellos (166). El estudio del misterio de la Iglesia nos ha llevado a descubrir las relaciones que deben reinar entre la Jerarquía y el Carisma.

CLAUDIO GARCIA EXTREMEÑO, O. P.
Estudio General de PP. Dominicos.-Avila.

(166) Cf. Al Col. Card. y Episc., AAS, 32 (1954), pp. 316-317.

Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia

INTRODUCCION

Uno de los misterios en que se encuentra envuelta el alma transformada por la gracia es el de la *inhabitación*: en el alma del justo se establece una comunicación personal con la Santísima Trinidad en plena inmanencia. El misterio intratinitario de relaciones personales, insospechadas e inescrutables para toda inteligencia humana, se abre para el alma en gracia. Dios nos ha revelado su propia vida de Paternidad, Conocimiento y Amor subsistentes. Es el dato central de la fe cristiana. Pero hay más que noticia del misterio en Dios. El Padre envía al Hijo, y ambos al Espíritu Santo, y se nos da juntamento con ellos para ser poseídos y gozados en las intimidades del alma. Es el *don increado* al que nos abre el *don creado* de la gracia. El alma en gracia, al ser divinamente trasformada y configurada, viene a ser templo vivo de Dios que la justifica; en ella mora real y sustancialmente, en unidad de naturaleza y trinidad de personas. El misterio trinitario se prolonga hasta nosotros y nosotros entramos a participar en la vida trinitaria. Es el misterio de las procesiones o misiones invisibles *ad extra*; el misterio más impresionante del orden de la gracia. «Misterio oculto —dice S. S. Pío XII— el cual mientras estemos en este destierro terrenal de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana» (1). No tenemos pa-

(1) *Mystici Corporis*, AAS, 35 (1943), 231. N.B. Daremos todos los textos en castellano, aunque las citas hagan referencia al original.

labras adecuadas para expresar ni su misteriosidad ni su grandeza; el corazón humano jamás lo hubiera soñado, porque «ni el ojo vió —dice la Escritura— ni el oido oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (2).

La Stma. Trinidad es el dogma central del cristianismo y su presencia en el alma es la realidad más radical del orden de la gracia, del retorno sobrenatural del adma a Dios. Volvemos a Dios conversando con el cielo (Filip. 3, 20), conviviendo con la Stma. Trinidad, a quien damos gloria en el templo de nuestra alma.

El tema de la presencia de Dios es quizá el más bíblico de cuantos preocupan en teología. «La historia de las relaciones de Dios con su creación y muy especialmente con el hombre, no es otra que la de la realización cada vez más generosa y profunda de su Presencia en su creatura» (3). La inhabitación es la máxima realización de esta presencia en nuestro mundo de viadores; sólo será superada en el cielo donde habrá presencia sin ausencia. Dios ha querido ser glorificado en tres grandes templos, cuyos grados de esplendor difieren infinitamente: en el gran templo del mundo; en la Humanidad de Cristo, en quien «habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col. 2, 9), y en el alma en gracia, templo de dos grandes plantas: el estado de vía y el estado de término. Este tercer templo en su primer estado es lo que vamos a estudiar.

Nuestro trabajo tendrá dos partes desiguales en extensión y en valor de certeza. En la primera parte constataremos *el hecho* de la presencia real y sustancial de la Ssma. Trinidad en el alma en gracia como Uno y como Trino: el hecho de la inhabitación. Este hecho, totalmente sobreuatural, nos es dado por la divina Revelación; es aceptado por los Santos Padres y propuesto por el Magisterio de la Iglesia, sin dudas ni reservas. A la vez que aceptaremos la revelación del misterio, nos fijaremos en los términos en que está traducido, en orden a la explicación teológica. En la segunda parte, más extensa, intentaremos buscar la *inteligibilidad teológica* que nos sea posible al-

---

(2) *I Cor.*, 2, 9; Is. 64, 3.

(3) Yves M.-J. Congar, O. P., *Le mystère du Temple.* Editions du cerf. Paris, 1958, p. 7.

canzar, bien como explicación directa de la realidad, bien como interpretación del pensamiento de Sto. Tomás, cuya fórmula ha sido recogida por S. S. Pío XII en *Mystici corporis*. El valor de nuestra exposición será el que resulte de los principios y razonamiento en que se desenvuelve.

No nos entretendremos en reseñar opiniones, discriminarlas y criticarlas en todas sus particularidades. Tampoco prometemos muchas ideas nuevas. Desde el año 20 de este siglo para acá se han contrastado decenas de veces las posiciones antiguas, y resultaría ya empalagoso repetir las catalogaciones, con idéntico recorte de textos, etc. (4).

---

(4) Este artículo es el texto de la Ponencia, sobre el tema, en la XVIII Semana Española de Teología. Septiembre, 1958. Se pasa por alto la recensión de opiniones, por suponerse conocidas de los semanistas, especialistas de la Teología. Sintentizaremos aquí, para información de nuestros lectores y presentación del problema, las *posiciones más representativas* que se han tomado en la historia de la Teología respecto de la naturaleza de la inhabitación, junto con la dificultad fundamental que ofrece cada una:

Primera: La inhabitación no se realiza mediante dones creados; es el Espíritu Santo en persona quien se une inmediatamente al alma, sin necesidad alguna de alteración por parte de ésta. La gracia sigue a esta unión. Se habla de un *illapsus* o difusión inmediata del Espíritu Santo por las almas independientemente de los dones creados. Término extremo de esta posición es ver en la inhabitación una especie de unión hipostática con el Espíritu Santo.

Dificultad: No se ha demostrado que la inhabitación sea propia del Espíritu Santo; ni se ha explicado la posibilidad de tal unión, y menos demostrado.

Segunda: La gracia, como efecto especial de Dios, es la razón de la inhabitación. Dios eriste donde obra, y existe de modo especial donde especialmente obra. Al causar la gracia en el alma (efecto especial, propio de Dios), se origina una existencia especial de Dios en ella.

Dificultad: Dios causa la gracia como Uno, no como Trino. Luego esta presencia por vía de efectividad no nos da razón de la inhabitación de la Santísima Trinidad.

Tercera: La gracia como participación formal de Dios. La gracia es participación formal de la naturaleza íntima de Dios, Uno en esencia y Trino en personas. Luego la gracia, al ser participación formal de la Trinidad, lleva la impronta de las divinas Personas: las Tres están participadas formal y físicamente, y esto es inhabitar.

Dificultad: La gracia no se define como participación formal de las personas divinas, sino de la naturaleza divina. Además, aunque la gracia fuese participación formal de la Trinidad, no daría razón de su presencia

Precisión de términos.

Es exigencia metódica entrar en las cuestiones por el nombre. El nombre de nuestra cuestión es inhabitación de la Ssma. Trinidad.

a) *Inhabitación. Etimológicamente* es sustantivo verbal de *inhabitare,* cuya partícula *in* da una determinación de lugar, o bien intensifica la significación primitiva de *habitare* (habitar, morar). Originariamente *habitare* parece derivar de *habitus* y *habere* (tener). El lugar donde uno habita es efectivamente el lugar que uno tiene, y, a su vez, el lugar tiene recíprocamente al habitante.

La significación *usual teológica* ha venido a concretarse al

---

real y sustancial en el alma. Lo realmente presente sería la gracia, lo participado, una imagen de la Trinidad, no la Trinidad misma.

Cuarta: La Trinidad inhabita realmente al ser alcanzada por las operaciones de conocer y amar, dimanantes de la gracia.

Dificultd: La unión por conocimiento y amor no es real y sustancial, sino intencional y afectiva; y la inhabitación es real.

Quinta: Es por la caridad como amistad perfecta. La caridad por parte de Dios es amor perfecto de amistad. Y el amor perfecto de amistad exige unión real con la persona amada, a diferencia del conocimiento que sólo exige unión intencional. Dios al amarnos perfectamente se nos une realmente.

Dificultad: No responde al problema. Se trata de saber cómo se realiza esa unión real que se supone postulada por la amistad perfecta.

Sexta: Es por las operaciones de conocer y amar, dimanantes de la gracia, presupuesta la presencia de inmensidad. Dios está real y sustancialmente presente en el alma por su operación (por inmensidad). Por el conocimiento y el amor de la Trinidad sustancialmente ya presente, resulta el nuevo modo de unión de la inhabitación. El que la inhabitación sea real y sustancial se debe a la inmensidad-presencia radical presupuesta necesariamente a toda otra presencia ulterior. Y el que sea presencia trinitaria se debe al conocimiento y al amor dimanantes de la gracia, por terminar en Dios Uno y Trino.

Dificultad: La unión propia de la inhabitación, el nuevo modo sobreañadido a la presencia común de inmensidad, sigue siendo intencional y afectiva, no real.

Séptima: La presencia de inhabitación no es real y sustancial, sino objetiva, intencional y afectiva: inhabita como término de conocimiento y amor.

Dificultad: En la S. Escritura y Tradición se habla equivalentemente de unión real y sustancial.

misterio de la presencia especialísima de las Personas de la Ssma. Trinidad en el alma en gracia: El Hijo y el Espíritu Santo son enviados y el Padre se nos da juntamente con ellos para morar en nosotros, poseernos y ser poseídos y disfrutados por nosotros en misteriosa convivencia. La significación verbal de morada y posesión tiene, por tanto, pleno sentido en la acepción teológica.

Juzgo conveniente insistir más en la *definitio nominis,* comparando el concepto de inhabitación con otros afines de orden trinitario: procesión, misión, donación.

La *procesión* implica una distinción real del ser que procede respecto del principio de origen. No exige término *ad quem.* El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede de ambos, sin que exista un término *ad quem* realmente distinto del Hijo o del Espíritu Santo. Basta un principio de origen y el ser originado. Tampoco se excluye dicho término, como en las procesiones temporales.

La *donación* no exige (ni excluye) un ser derivado u originado realmente distinto del principio donante, puesto que uno puede darse a sí mismo; exige, en cambio, un término *ad quem,* un ser realmente distinto que reciba la donación libremente hecha (5), con la nota especial de poder poseerla, es decir, con capacidad de usar de ella y disfrutarla (6).

La *misión* implica ambas cosas; un principio de misión, realmente distinto del ser o persona enviada, y el término de la misión: el lugar o persona a donde se le envía. Se requiere, por tanto, que la persona enviada proceda realmente de otra, y que empiece a estar donde antes no estaba, al menos del mismo modo (7). De aquí que el Padre, al no tener principio, por no ser originado, no puede ser enviado (8); son enviados, en cambio, el Hijo y el Espíritu Santo, siempre que empiezan a estar donde antes no estaban de alguna manera.

El aspecto de procedencia implicado en la misión de las personas divinas, es decir, el origen del Hijo respecto del Padre, y el origen del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, es

---

(5) *I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1. N.B., Las citas abreviadas son de Sto. Tomás.
(6) Cfr., I, 38, 1.
(7) Cfr., I Sent., d. 15, q. 1, a. 1, sol.; I, 43, 1-2.
(8) I, 43, 4.

eterno y inmutable; en cambio el aspecto de presencia en el término de la misión es temporal y contingente (9). De modo que la misión divina (temporal) presupone la procesión eterna, de la que viene a ser una prolongación (10). Razón por la cual el tratado de las misiones divinas o inhabitación tiene su propio lugar en el tratado *De Trinitate,* a continuación de las cuestiones de las procesiones eternas.

Estas misiones divinas se dividen en *visibles* e *invisibles,* según que sean o no perceptibles por los sentidos. Es visible la misión del Verbo por la Encarnación, la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, etc., es visible la misión por gracia.

La *inhabitación* ni exige procesión ni entrecruces de relaciones de origen y de término, como la misión. Para que Dios habite en el alma basta que se haga presente en ella y por ella sea poseído. El concepto de inhabitación cae, pues, dentro del concepto de donación, con la nota propia de permanencia o morada. Al habitar Dios en el alma, ésta se convierte en templo vivo de la Divinidad.

Ahora bien, tratándose de misiones trinitarias, las personas enviadas son realmente dadas al alma que las recibe (11), puesto que son enviadas para ser poseídas y disfrutar de su compañía y felicidad, lo cual supone su donación o entrega.

Notemos finalmente que estos conceptos en el orden teológico han de entenderse depurados de todo aquello que diga imperfección, de todo lo que repugne a la naturaleza divina. Así en la misión o embajada de orden humano, la persona mitente ejerce una autoridad sobre el mandatario para que lleve a cabo una misión ante otra persona, abandonando para ello el lugar del mitente, y desplazándose al lugar de su actuación. Las misiones divinas son de otro orden: la persona mitente no ejerce autoridad sobre la persona enviada; ésta en nada es inferior a aquella. Tampoco abandona a la persona de que procede al ser enviada (las tres divinas personas son inseparables), ni nece-

(9) I Sent., d. 15, q. 1, a. 1.

(10) «Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem» (I Sent., d. 16, q. 1, a. 1).

(11) I, 43, 3, obj. 1; I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2; d. 15, q. 1, a. 1.

sita trasladarse a parte alguna, por estar las tres igualmente presentes en todas partes. Basta que el Hijo y el Espíritu Santo empiecen a estar presentes en el alma de un modo nuevo, para que se salve el concepto de misión en sus notas esenciales, porque en el alma continuarán procediendo del Padre (relación de origen) y en el alma están de un modo nuevo (relación de término).

Igual cuidado de depuración teológica es necesario al discurrir con los conceptos de donación e inhabitación aplicados a la divinidad, como tendremos ocasión de advertir más adelante.

b) Inhabitación de la *Ssma. Trinidad.*—Es el segundo término de la cuestión. Al predicar la presencia de inhabitación de la Ssma. Trinidad, y no simplemente de Dios, quiere decirse que el alma del justo viene a ser morada de las Personas divinas en cuanto distintas, y no solamente en cuanto identificadas en la naturaleza divina.

EXISTENCIA DEL MISTERIO

a) *La Sagrada Escritura* nos habla con insistencia de la presencia de las Divinas Personas en el alma del justo, donde habitan como en un templo sagrado. El Señor no quiso que sus fieles dudasen de misterio tan sublime y consolador. Unas veces se nos habla de la presencia de las tres Divinas Personas distintamente; las más de las veces de la presencia personal del Espíritu Santo:

«Si alguno *me ama* —dice el Señor— guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y *vendremos a él* y en él haremos *morada*» (12).

«Permaneced en mí y yo en vosotros... El que *permanece* en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podeis hacer nada» (13).

Varias veces promete a los Apóstoles la misión del Espíritu Santo: «Os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque

(12) *Juan*, 14, 23.
(13) *Juan*, 15, 4-5.

si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere os lo *enviaré*» (14).

«*Si me amais,* guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y *os dará* otro abogado, que *estará con vosotros* para siempre; el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conoceis, porque permanece con vosotros y está en vosotros» (15).

«Cuando venga el abogado que yo *os enviaré* de parte del Padre, el Esjíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (16).

El Apóstol S. Juan en su Primera Epístola, enseña esta presencia vinculada a la fe en el Señor y a la caridad: «Si nosotros *nos amamos* mutuamente, Dios permanece en nosotros... Quien *confiese* que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios... Dios es caridad y el que *vive de caridad* permanece en Dios y Dios en él» (17).

S. Pablo, en varios lugares de sus cartas, nos recuerda esta misteriosa inhabitación de Cristo y del Espíritu Santo, vinculada a la práctica de la fe, de la caridad, de la santidad de vida. Al escribir a los de Efeso, ruega al Padre «que *habite Cristo por la fe* en vuestros corazones, y, *arraigados y fundados en la caridad, podais comprender* en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seais llenos de *toda la plenitud de Dios*» (18).

Y en otro lugar: «¿No sabeis que sois *templo* de Dios y que el Espíritu de Dios *habita* en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros» (19). Y en II Cor. 6, 16: «Vosotros sois *templos de Dios vivo,* según Dios dijo: Yo habitaré y andaré en medio de ellos».

En la carta a los Romanos, el Espíritu Santo inhabitante es el inspirador de nuestra vida cristiana: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo,

---

(14) *Juan,* 16, 7.
(15) *Juan,* 14, 15-18.
(16) *Juan,* 15, 26.
(17) Cap. 4, vv.12-16.
(18) *Efesios,* 3, 17-19.
(19) *I Cor.,* 3, 16, 17. Cfr. *I Cor.* 6, 19.

que nos ha sido dado» (20); «vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el espíritu de Dios *habita* en vosotros... Y si el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de *su Espíritu, que habita en vosotros*» (21).

Finalmente, en Gálatas, 4, 6, la misión del Espíritu Santo a habitar en nuestros corazones queda vinculada a nuestra adopción de hijos de Dios: «Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!».

No es necesario recurrir a interpretaciones: las palabras de San Juan y de San Pablo en su sentido obvio y natural nos revelan una presencia especial de las divinas personas en el alma del justo, vinculada a la vida de fe con caridad, a la vida de gracia. Y no se trata de concesión de dones creados, sino del mismo Espíritu Santo en persona con sus atributos divinos de santificar, dar testimonio de Cristo, etc.; se trata de una presencia sustancial, de una comunicación personal. No cabe otra inteligencia del hecho enunciado sin una manifiesta tergiversación del testimonio revelado, frente al sentir de la Iglesia, desde luego.

En el siglo IV los arrianos y macedonianos no querían ver en ello más que misión de dones creados de gracia. Era justamente porque no creían en la divinidad del Verbo y del Espíritu Santo.

b) *Los Santos Padres* se hacen eco infinidad de veces de esta verdad y la exponen a los fieles con diversos matices según la finalidad dogmática o moral.

San Ignacio repite lo de S. Pablo de guardar el propio cuerpo como templo de Dios (22).

San Ireneo llama perfectos a aquellos en quienes persevera el Espíritu de Dios. En ellos habita como en un templo (23).

---

(20) *Rom.*, 5, 5.

(21) *Rom.*, 8, 9, 11. Cfr. II Tim. 1, 14.

(22) *Ad Philadelphenses*, 7. M. G., 5, 7034.

(23) *Adv. haer.* L. V, cap. 6 y 8. Cfr. L. III, cap. 17. M. G., 1137-1139; 7, 929.

Tertuliano insiste varias veces en que la penitencia prepara la morada al Espíritu Santo que viene con sus dones (24).

Los Padres Griegos suelen partir de la inhabitación santificadora del Espíritu Santo y del Hijo para argüir su divinidad. El Espíritu Santo inhabitante santifica: luego es Dios. «Si por la comunicación del Espíritu —dice *San Atanasio*— participamos de la naturaleza divina (divinae naturae consortes efficimur), nadie que esté en su juicio dirá que el Espíritu es de naturaleza creada y no divina» (25).

Y *San Basilio Magno*: «Nada se santifica sino por la presencia del Espíritu Santo» (26). «Si decimos que Dios habita en nosotros por el Espíritu Santo, ¿no resulta manifiesta impiedad negar la divinidad al Espíritu Santo? Y si a los que son perfectos en virtud llamamos dioses, perfección que tienen por el Espíritu Santo, ¿cómo es posible que quien deifica a los demás no sea él Dios?» (27).

San Cirilo de Alejandría: «Si inhabitando en nosotros por participación el Espíritu, es Dios quien inhabita, y nosotros estamos en El y El en nosotros, porque llevamos su Espíritu, ¿cómo no va a ser Dios el Espíritu?» (28).

San Agustín, en el hermoso libro *De praesentia Dei,* insiste en la inseparabilidad de las tres personas al inhabitar el alma en gracia: «Es sobre manera admirable que Dios, estando en todas partes, no habite en todos. Pues no de todos se puede decir lo que dice el Apóstol, o lo que ya dejo dicho, o bien aquello: ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Por el contrario de algunos dice: 'El que no tiene del Espíritu de Cristo, éste no es de El' (Rom. 8, 9). ¿Quién, pues, se atreverá a opinar, al no ser quien ignore totalmente la inseparabilidad de la Trinidad, que pueda habitar en alguien el Padre o el Hijo, en el cual no habite el Espíritu Santo, o que en alguien habite el Espíritu Santo en el cual no habite el Padre y el Hijo? De donde hemos de confesar que

---

(24) *De Poenit.,* cap. 2. M. L., 2, 1339, 1340.
(25) *Ad Serapionem,* M. G., 26, 586.
(26) *In Ps.,* 32, 4. M. G., 29, 333 C.
(27) *Adv. Eunomium,* III, M. G., 29, 665 B.
(28) *Thesaurus,* 34. M. G., 75, 576 C.

Dios está en todas partes por presencia de la divinidad, pero no en todas partes por gracia de inhabitación» (29).

Ahora bien, si no se quiere atentar contra el valor del lenguaje, los Santos Padres al decirnos que habita Dios, que habita el Espíritu Santo o el Hijo en el alma en gracia, el sujeto inhabitante es Dios o el Espíritu Santo o el Hijo en persona, no sus dones, sea cualquiera la explicación que se de a esta presencia personal de Dios. Y no sólo el sentido obvio de las palabras; el contenido conceptual está exigiendo lo mismo: el don presente e inhabitante en el justo es Dios porque tiene atributos divinos, como es santificar, repiten los Padres griegos (30).

Para atajar cualquier posibilidad de duda: que se diga, por ejemplo, por metonimia, que el Espíritu Santo habita en el alma en cuanto causa en ella la gracia santificante, algunos Padres han insistido explícitamente en el carácter substancial y subsistente de este don maravilloso:

«Pregunta a los adversarios —demanda *San Cirilo de Alejandría*— si somos participantes de una gracia realmente desnuda e insusistente. De ningún modo; pues somos templo del Espíritu existente y subsistente; y por eso somos llamados dioses, principalmente porque por la unión con El participamos de la divina e inefable naturaleza» (31). «En los que creen en Cristo —dice en otro lugar— juzgamos que no sólo existe una ilustración simplemente del Espíritu Santo, sino que creemos que habita como huésped el mismo Espíritu. Por eso con todo derecho decimos que somos templos de Dios» (32).

Y *Dídimo de Alejandría*: «Ninguna creatura es participable en cuanto a su sustancia por el alma racional, de suerte que habite en ella; esto sólo es propio de Dios. Pues el Espíritu Santo es participable, en cuanto a su substancia lo mismo que el Padre y el Hijo» (33). En otro lugar: «Puesto que se enseña que el Espíritu Santo, lo mismo que el Padre y el Hijo, inhabita la mente y el hombre interior, no diré inepto, sino impío afirmar

---

29) M. L., 33, 837-838.
(30) Cfr. *S. Cirilo de Alej., In Joan.*, L. 10, cap. 1. M. G. 74, 290-291.
(31) *De Ssma. Trinitate*, Dial. 7. M. G. 75, 1090 C.
(32) *In Joan.*, L. 5, c. 2. M. G. 73, 758 A.
(33) *De Trinitate*, L. 2, c. 7. M. G. 39, 529 A.

que es creatura. Las disciplinas, es decir, virtudes y artes y sus contrarios, y los afectos, es posible que habiten en el alma, pero no por ser sustancias, sino accidentes. Una naturaleza creada es imposible que habite en lo sensible. Y si esto es verdad y el Espíritu Santo, subsistente sin duda, habita en el alma y corazón, no cabe la menor duda que debe creerse que es increado junto con el Padre y el Hijo» (34).

No creeoms necesario entresacar más testimonios de los Santos Padres reafirmando esta fe firme en la existencia de este misterio tan inefable como consolador. El Espíritu Santo, juntamente con el Padre y el Hijo moran real y personalmente en el alma del justo que cree en Jesucristo y lo ama.

c) *El Magisterio de la Iglesia.*

En el *Símbolo de San Epifanio* —exposición del de Nicea— se confiesa la fe en el Espíritu Santo, «qui locutus est in lege, et per prophetas praedicavit, et ad Jordanem descendit, in apostolis locutus est, et *in sanctis habitat*» —oikoun en agiois— (35).

El *Concilio II de Nicea* habla de la Iglesia del Espíritu Santo, «qui nimirum in ipsa inhabitat» (Dz. 302).

En el *Decretum de justificatione* del Concilio de Trento se dice que la causa eficiente de la gracia es «Dios misericordioso que gratuitamente lava y santifica, sellando y ungiendo con el Espíritu Santo prometido, que es prenda de nuestra herencia» (36).

León XIII, en la encíclica *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897, ha insistido, como nadie en los últimos tiempos, en la presencia completamente íntima y singular de la Santísima Trinidad en el alma en gracia, justamente apropiada al Espíritu Santo:

«Los principios de esta regeneración y renovación del hombre (por la gracia) están en el bautismo, en cuyo sacramento, arrojado del alma el espíritu inmundo, se derrama primeramente el Espíritu Santo, haciéndola semejante a sí: 'Lo que nace del Espíritu es espíritu' (Juan, 3, 9). El mismo Espíritu se dona a

(34) *De Spiritu Sancto*, n. 25. M. G. 39, 1055 B-C.
(35) M. G., 43, 235 A. Dz. 13.
(36) Cap. 7. Dz. 799.

sí mismo más abundantemente en la Sagrada Confirmación para costancia y fuerza de la vida cristiana, del cual procedió la victoria de los mártires y el triunfo de las vírgenes de los peligros de la corrupción. Se dona a sí mismo, decimos, el Espíritu Santo: 'El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado' (Rom., 5, 5). El en verdad no solamente nos da dones divinos, sino que es el autor de ellos y El mismo es el don supremo, que procediendo del mutuo amor del Padre y del Hijo, con razón se considera y se llama 'don de Dios altísimo'».

A fin de que aparezca más claramente la naturaleza y fuerza de este don, conviene recordar las cosas que, enseñadas en las Sagradas Escrituras, han explicado los doctores sagrados, esto es, que Dios se halla presente en todas las cosas y está en ellas por potencia, en cuanto todas se hallan sujetas a su poder, por presencia en cuanto todas están patentes y desnudas a sus ojos, por esencia en cuanto se halla en todas como causa de su ser (I, 8, 3).

Mas en el hombre está Dios no sólo como en las demás cosas, sino además es conocido por él y amado, cuando guiados por la naturaleza, amamos, deseamos y buscamos espontáneamente el bien.

Además, Dios por la gracia inhabita en el alma del justo como en un templo, de un modo completamente íntimo y singular; de donde la necesidad de la caridad por la cual el alma se adhiere íntimamente a Dios, más que el amigo al amigo más querido, y goza de El plena y suavemente.

Esta admirable unión, llamada de *inhabitación,* difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios llena de felicidad a los bienaventurados, y aunque realmente es con toda la Trinidad —«vendremos a él y en él haremos morada» (Jn. 14, 23)—, sin embargo, se predica como peculiar del Espíritu Santo. Y es que vestigios de la divina potencia y sabiduría aparecen en el hombre malo, pero de la caridad, que es como la nota propia del Espíritu Santo, no participa nadie más que el justo.

En conexión con esto está el que se llame Santo al mismo Espíritu, y también por eso El, primero y sumo amor, mueve y obra en las almas la santidad que, en definitiva, está en el amor a Dios. Por eso el Apóstol, cuando llama a los justos tem-

plo de Dios, no dice expresamente del Padre o del Hijo, sino del Espíritu Santo: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios?» (I Cor., 6, 29) (37).

Pío XII, finalmente, en la encíclica *Mystici Corporis,* del 29 de junio de 1943 (38), dedica un largo párrafo a la inhabitación del Espíritu Santo, dando algunas normas directrices de actitud teológica, ante este misterio, que recogeremos más adelante.

Resta añadir la *unanimidad de los teólogos católicos* en la aceptación del hecho, si bien algunas de las explicaciones dadas lógicamente llevarían a desvirtuarlo.

EXPLPICACION TEOLOGICA

1.—*Presupuestos. Planteamiento teológico del problema.*

Quisiéramos saber situarnos debidamente ante el dato revelado de la inhabitación a fin de que las dificultades en entender el modo de esta admirable presencia de la Trinidad procedan exclusivamente de su misteriosa sobrenaturalidad y no de una actitud teológica desfocada.

a) En primer lugar es necesario *trascender la imagnación* en la inteligencia de los conceptos en que está formulada la verdad de fe: venida, inhabitación, posesión, etc. «En cuanto a la medida y el modo de obrar el Espíritu Santo en las almas de cada uno —dice León XIII— esto es no menos admirable que difícil de entender, porque se escapa totalmente a la mirada de los sentidos» (39).

Al decir que el Espíritu Santo viene e inhabita, no se trata naturalmente de superar una distancia de orden cuantitativo-dimensivo, ni de confinarse localmente en el lugar de nuestra existencia fisico-dimensiva. Sencillamente porque Dios no es «quanto», y no puede ser entendido bajo ningún concepto cuantitativo o que derive de la cantidad dimensiva o material. Nada,

---

(37) ASS., 29 (1897), 635.
(38) AAS, 35 (1943), 231-2.
(39) l. c., p. 652.

por consiguiente, de traslados, misiones y localizaciones imaginarias desde el cielo al alma del justo. La distancia entre Dios y el hombre es de orden ontológico, es de perfección, y el acercamiento y presencia es del mismo orden.

b) *Dios está en todas las cosas,* en todo lugar, por su atributo de ubicuidad o inmensidad, no en el sentido de que se extienda o difunda por los espacios como el aire o la luz —concepción material-imaginativa que se han formado algunos nominalistas—, sino en cuanto que comunica inmediatamente el ser a todas las cosas, las conoce, provee y gobierna. Es lo que hace un momento leíamos en León XIII citando a Sto. Tomás: «Dios está en todos los seres por potencia, porque todos están sometidos a su poder. Está por presencia porque todo está patente y desnudo a sus ojos. Está por esencia porque actúa en todos como causa de su ser» (40). Está, pues, presente en todos los seres porque a todos les comunica inmediatamente el ser y a todos los aplica, desde lo profundo del ser, a la operación (41). Y «es necesario —dice Santo Tomás— que todo agente se una a aquello sobre lo que obra inmediatamente, y lo toque con su eficacia» (42).

Por eso Dios, trascendiendo completamente a la creatura, es a la vez lo más inmanente a ella misma. Dios está más presente a nosotros que nosotros mismos. «El ser es lo más íntimo de cada cosa —continúa Sto. Tomás—, lo que más profundamente la penetra, por ser principio formal de cuanto en ella hay. Por consiguiente es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas» (43); «está tan íntimamente en cada cosa como su propio ser, porque no puede empezar a existir y perdurar si no es por la acción de Dios, por la que se une a su obra y existe en ella» (44).

He aquí como el sumo trascendente —y precisamente en razón de su trascendencia— es a la vez el sumo inmanente *sub diversa ratione.* Se trata, en otros términos, de una presencia

---

(40) I, 8, 3. Cf. I Sent. d. 37, q. 1, a. 2.
(41) Cf. De pot. 3, 7.
(42) I, 8, 1.
(43) I, 8, 1.
(44) I Sent., d. 37, q. 1, a. 1.

a gran distancia, no dimensiva, sino de perfección. Es Dios el gran solitario en perfección, en suficiencia, en felicidad, y a la vez está en la más íntima comunicación con todas las cosas, existiendo en lo más profundo del ser que El les comunica: «Deus est *supra omnia per excellentiam suae naturae,* et tamen est *in omnibus* rebus *ut causans amnium esse*» (45).

Ahora bien, el que esta presencia de inmensidad sea por vía de operación no obsta en modo alguno, sino más bien implica, que sea real y sustancial. No que Dios esté unido sustancialmente con las cosas, como ocurre en la Encarnación, sino en el sentido de que está con todo su ser simplicísimo, sustancialmente, allí donde obra, es decir, en todos los seres. Su ser no se distingue realmente de su obrar, y por eso allí donde obra inmediatamente allí está también inmediatamente con todo su ser indivisible.

Aún más: por razón de la identidad de la esencia divina con cada una de las Tres Divinas Personas, donde quiera que esté la naturaleza divina, allí están necesaria e inseparablemente las tres divinas personas.

De aquí que al plantear el problema del modo de la inhabitación, de la realización de las misiones invisibles, de la donación de Dios al alma, hemos de tener buen cuidado de evitar todo concepto espacial, toda idea de traslado de Dios al alma o del alma a Dios. «Como de Dios no se puede predicar ninguna imperfección —advierte textualmente Sto. Tomás—, la misión divina ha de entenderse no como un *alejamiento de distancia local* (non secundum exitum localis distantiae), ni como un cambio que afecta a la persona enviada, de modo que se halle donde antes no estaba, sino como una procedencia de origen de otro como de principio, y un cambio que afecte a aquel en quien termina la misión, de modo que se pueda decir que la persona enviada empieza a estar en él de un modo nuevo» (46).

c) *La inmutabilidad absoluta de Dios,* tanto en su unidad de naturaleza como en su Trinidad de personas, ha de tenerse por presupuesto incontrovertible en cualquier explicación teológica de la inhabitación. Ciertamente la inhabitación es algo que

(45) I, 8, 1 ad 1.
(46) I Sent., d. 15, q. 1, a. 1.

realmente empieza con la justificación y que realmente termina con el pecado mortal, según el dato revelado. Ahora bien, si el cambio de esta relación real entre el hombre y Dios no afecta a Dios, necesariamente ha de afectar al hombre. La inhabitación empieza, se desarrolla, evoluciona y termina (en el caso del pecado), por transformación, evolución, etc., real del hombre, sin más cambio por parte de Dios que una denominación de razón. No hacemos más que recordar tesis elementales sobre las relaciones entre las creaturas y Dios, que tenemos por teológicamente indiscutibles.

La explicación de la inhabitación, por tanto, ha de buscarse en la naturaleza del cambio admirable realizado en el hombre por la justificación. Si por la gracia Dios empieza a inhabitar, a estar presente de una manera especialísima en el alma del justo, quiere decirse que en el alma del justo se ha realizado una maravillosa transformación real que le hace presente a Dios como Uno y como Trino. Y, naturalmente, si el hombre al cambiar se hace realmente presente a Dios, también resulta Dios realmente presente al hombre, sin cambio real ninguno por parte de Aquél. Si yo me he presentado en Madrid, Madrid me está realmente presente, sin que haya cambiado nada por mi venida.

Este punto de partida, de la transformación real del alma sin cambio real alguno por parte de Dios en la justificación, es la idea más inculcada por Santo Tomás en la cuestión de la inhabitación: «No se dice que El mismo (el Espíritu Santo) venga a nosotros, por verificarse en El algún cambio, sino porque, al cambiar nosotros respecto de El, se puede decir que El mismo está en nueva relación con nosotros» (47); «no porque El sea realmente referido, sino porque otro es referido a El» (48). «Decir que la persona divina está de nuevo modo en alguno o que alguien la posee temporalmente, no arguye cambio alguno en ella, sino en la creatura» (49).

En definitiva, si Dios está real y sustancialmente presente en nosotros por su inmensidad, y la inhabitación significa un nuevo modo real de presencia de Dios, que ha de explicarse por un cambio realizado en el hombre, ya se ve que la única

(47) I Sent. d. 14, q. 2, a. 1 qla. 1 ad 3.
(48) Ib., sol.
(49) I, 43, 2 ad 2 et passim.

vía de solución del problema es la que nos lleve a descubrir el factor subjetivo que nos presencie de un modo especial a Dios-Trino, ya existente en nosotros: aquello que nos detecte esta realidad sublime que llevamos dentro, pero que nos resulta demasiado oculta por su trascendencia. Dios está todo en el hombre caído, pero no lo está totalmente como en el hombre elevado por la gracia, vale decir: todo hombre está en Dios —«In ipso enim vivimus, et movemur et sumus» (50)—, pero el justo goza de una presencia singularmente íntima, sobrenatural, llegando a convivir con las Tres Divinas Personas de la Trinidad augusta.

d) *El factor inmanente, que nos explique y nos dé razón de la existencia del misterio, ha de ser sobrenatural y de naturaleza accidental.* Con esta proposición previa intentamos acercarnos ya al centro de la cuestión.

La inhabitación supone una cierta unión o comunicación real del alma con la persona inhabitante, consiguiente a una inmutación real de la misma, según acabamos de decir. Esta inmutación o es de orden sustancial o de orden accidental; no hay término medio. Ciertamente no es de orden sustancial, porque, o bien afectaría a la naturaleza humana, realizándose lo que se llama un cambio sustancial, o bien a la persona, teniendo entonces lugar una despersonalización, dejando el justo de ser tal persona para unirse hipostáticamente con las personas trinitarias. Tan absurdo e inaceptable es lo uno como lo otro, tanto desde la razón natural como desde la fe. El justo, ni adquiere naturaleza divina *secundum essentiam*, ni pierde su personalidad humana. S. S. Pío XII, en la *Mystici Corporis* (51) nos previene de cualquier exageración en este sentido: «Tengan por norma general e inconcusa los que no quieran apartarse de la genuína doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles *traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino*, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo

(50) Act. 17, 28.
(51) l. c.

atributo del sempiterno Dios». No es necesario insistir en este aspecto negativo.

Por consiguiente, el que el hombre entre en comunicación especialmente íntima con las personas divinas, se debe a una inmutación de orden accidental en él realizada.

Quizá alguien, discurriendo antropomórficamente, no sienta la necesidad de ésta conclusión: cuando nosotros inhabitamos un lugar, estamos presentes en él con todo nuestro ser, sustancialmente, sin cambio sustancial, por de pronto, pero ni accidental siquiera. ¿Por qué el Espíritu Santo en persona no va a poder morar en nuestra alma sin que nos inmute ni sustancial ni accidentalmente por el mero hecho de estar presente? Ya al principio invitábamos a trascender la imaginación y las concepciones topográficas. En primer lugar, hablando con propiedad y según el orden de naturaleza, no es el Espíritu Santo el que viene a morar en el alma inhabitada, sino más bien es el alma la que realmente se presencia al Espíritu Santo. Diríamos que, en este orden teológico, más que ir el habitante a la habitación es la habitación (el alma) la que va al habitante. No entra Dios en el templo, es el templo el que se abre a Dios. «Acercaos a Dios —dice el Apóstol Santiago, 4, 8— y El se acercará a vosotros».

Tampoco es cierto que en el habitar humano no haya cambio accidental: quien empieza a ocupar una habitación ha cambiado realmente, por de pronto de lugar, que es un accidente suyo. Aun humanizando más el concepto, hemos de advertir que la inhabitación divina no puede concebirse como la humana. La presencia más íntima de dos amigos no pasa de ser una con-vivencia, co-habitación, co-existencia, estar juntos, no una insistencia (en sentido etimológico); esencialmente están uno fuera del otro por más juntos que se hallen y por más compenetración afectiva que sientan. Nuestra naturaleza «cuanta» no permite más adentramiento. No es así el modo de morar Dios en nosotros. Su presencia no es de coexistencia, sino de penetración en lo más profundo de nuestro ser, por ser espiritual y divinamente trascendente.

Ahora bien, así como la presencia consumada real de dos amigos no se realiza sin cambio local, al menos por parte de uno, reduciendo así la distancia dimensiva, hasta poder tocarse superficialmente y conmorar; así la presencia de inhabitación

exige un cambio en el alma para trascender la distancia de perfección y dar lugar en lo profundo del alma a la inhabitación de los Divinos Huéspedes.

¿Cuál es esta inmutación real accidental que nos abre a Dios en sí mismo; que dá cabida a la Santísima Trinidad en nuestra alma? Ha de ser, desde luego, de orden sobrenatural, como lo es el orden de la gracia, y lo es el misterio Trinitario del que nos va a dar explicación teológica, en su prolongación hacia nosotros. Ahora bien, las realidades sobrenaturales de orden accidental que conocemos por revelación son taxativamente el carácter sacramental, la gracia actual, la gracia santificante, virtudes infusas, y dones del Espíritu Santo, cuya existencia en el justo es verdad definitivamente lograda y propuesta por el Magisterio infalible. No disponemos de otros elementos de solución, es decir, de otros medios de comunicar con las divinas personas. Pero, ¿es que en la inhabitación no comunicamos inmediatamente con ellas? ¿No las tocamos inmediatamente? Quizá a alguien parezca que tal como estamos encauzando el problema se va a terminar en la presencia o inhabitación de un don creado, no de Dios en persona. Sí y no, es decir, hay que distinguir. El medio subjetivo es necesario siempre, incluso en la presencia beatífica, que no es posible sin la gracia y el «lumen gloriae», el medio objetivo o terminal no es necesario, en parte al menos, según precisaremos más adelante.

Ahora bien, la existencia del medio subjetivo no obsta en modo alguno a la inmediatez de la inhabitación por parte de las divinas personas, es decir, por parte del término, antes bien las posibilita. La unión más estrecha de dos amigos tampoco excluye, sino que más bien exige un factor intermedio: la acción de abrazarse y consiguiente situación o postura, cosas realmente distintas de la persona.

Esta aparente dificultad que hemos adelantado la tuvo a la vista Sto. Tomás más de una vez. Al exponer cómo el Espíritu Santo es dado temporalmente, al empezar a estar en el alma de un modo diverso a como estaba antes, se objeta: «La diversidad que hay en las creaturas resulta de las diversas perfecciones que reciben de Dios. Luego al decir que el Espíritu Santo está en éste de un modo diverso a como estaba antes no parece ser otra cosa que decir que ahora recibe un efecto que no

recibía antes; y así toda la donación o procesión se refiere, no al mismo Espíritu Santo, sino a sus dones» (52). Responde el Santo, que, «aunque aquel modo de ser (se habendi) *difiera según la diversidad de dones recibidos,* en la creatura, *sin embargo la relación de la creatura no termina en aquellos dones,* sino que se dirige ulteriormente a aquél por quien son concedidos aquellos dones. Por eso podemos decir que tenemos al Espíritu Santo de otro modo y que el Espíritu Santo de otro modo es por nosotros pseído; y esto se quiere significar al decir que El mismo procede a nosotros y se nos da». En la exposición había dicho: «El Espíritu Santo mismo procede temporalmente o se da, y no solamente sus dones. Pues si consideramos la procesión del Espíritu Santo por parte del principio de quien procede indudablemente bajo este aspecto es el mismo E. S. quien procede. Y si la consideramos por parte del término al que procede, entonces, según se ha dicho, este respecto se pone en el Espíritu Santo, no porque El sea realmente referido, sino porque otro es referido a El. Por tanto, como en la recepción de sus dones, nuestra relación termina no solamente en los dones, de modo que sean ellos lo único poseído, sino también en el Espíritu Santo, por tenerlo de modo distinto a como antes lo teníamos, de aquí que digamos que El mismo, y no sólo sus dones, viene a nosotros: pues se dice que El es referido a nosotros por ser nosotros referidos a El. Por eso viene El a nosotros y sus dones: porque recibimos sus dones y por ellos entramos en relación con El (per eadem ad ipsum nos aliter habemus), en cuanto que por sus dones nos unimos al mismo Espíritu Santo» (53).

Un poco más adelante volverá a decir que esta misión temporal del Espíritu Santo «consurgit ex eo quod creatura *per donum susceptum novo modo* se habet ad ipsum» (54).

¿Cuál de estos dones creados nos une con el Espíritu Santo? Tenemos delante el problema del constitutivo esencial de la inhabitación. Nos hemos extendido en estos presupuestos a fin

---

(52) I Sent., d. 14, q. 2, a. 1 qla. 1, obj. 2.

(53) Ib. sol. 1.

(54) d. 14, q. 3, a. 1. Cf. et d. 15, q. 2, ad 4; q. 4, a. 1 ad 1; q. 4, a. 2; d. 16, q. 1, a. 4; I, 43, 3 ad 1; ad 2; IVC. G. 18 y 21; Sup. Jo., cap. 14, lect. 6.

de reducir el problema teológico que nos mueve a sus propios términos. Espero que todos habrán caído en la cuenta que lo que hemos hecho es un esfuerzo por superar un enfoque antropomórfico de la cuestión desde todos sus ángulos. El defecto de que adolecen —a nuestro entender— muchos de los autores que pudimos consultar es precisamente éste.

2.—*Fundamentalidad de la gracia.*

Todos los teólogos católicos admiten sin discusión, por estar suficientemente revelada, la vinculación del misterio de la inhabitación al estado de gracia. Santo Tomás lo repite infinidad de veces, y parte de este supuesto en su explicación (55). La razón teológica de ello es bien fácil: la vida íntima de Dios, con sus relaciones intratrinitarias, es totalmente sobrenatural, y es imposible tener acceso a ella si no es por medios sobrenaturales, es decir, del orden de la gracia. En esto no cabe discusión.

Hemos de advertir, sin embargo, que no cabe, en buena lógica, pasar sin más de esta fundamentalidad indiscutible de la gracia y de las afirmaciones explícitas de Sto. Tomás, a la tesis sostenida por varios autores, de antes y de ahora, de que la razón formal de la inhabitación está exclusivamente en la gracia santificante; que la función de los demás dones sobrenaturales, respecto de ella, es consiguiente a la inhabitación ya realizada por la gracia.

---

(55) «La persona divina no puede ser poseída por nosotros sino como fruto perfecto, y así es poseída por el don de la gloria; o como fruto imperfecto, y así es poseído por el don de la gracia *gratum facientis*» (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2, cf. et sol.). «Ninguna creatura puede causar la gracia *gratum facientem,* en la cual es dado el Espíritu Santo» (d. 14, q. 3, sol.). «El Espíritu Santo es enviado, esto es, procedente de otro, empieza a existir en la creatura *per gratiam*» (d. 15, q. 3, a. 1). «No se puede conocer con certeza la gracia *gratum faciens,* en la que se realiza la venida de la persona divina» (ib. q. 4, 1 ad 1). «Como la misión de la persona divina se realiza en los dones de gracia *gratum facientis,* tal misión se hace sólo a aquellos a quienes pueden ser referidos tales dones (ib., q. 15, 1, qla. 1). «La misión se hace por una cierta irradiación de la bondad divina en los dones de gracia *gratum facientis*» (ib., q. 5.a . 2 obj. 1). Dios está «en los dones por la gracia» (I, 8, 3). «Sólo la gracia causa un modo singular de estar Dios en las cosas» (ib., ad 4). «El Espíritu Santo es dado por el don de la gracia (I, 43, 3 ad 2); etc.

Este paso —digo— no es legítimo, ni en sí mismo ni como versión del pensamiento de Sto. Tomás. No en sí mismo, porque de que la gracia sea el fundamento o disposición subjetiva indispensable para la inhabitación, y la exija incluso, no se sigue que la constituya esencialmente, es decir, que con ella sólo y por ella se logre la comunicación personal con la Santísima Trinidad. También la razón es fundamento y principio indispensable para entender una conclusión y sin embargo no constituye esencialmente el asentimiento científico. En una palabra: de que la gracia se requiera y sea un factor positivo de la inhabitación, no se sigue que la constituya formalmente.

Tampoco en el pensamiento de Sto. Tomás. A parte de que es injusto hacerle abusar de la lógica, sus palabras y contexto conceptual excluyen tal inferencia.

Recordaremos a estos autores, en primer lugar, que el concepto de *gracia gratum faciens,* sin más determinaciones, en Santo Tomás muchas veces no se adecúa exactamente a lo que hoy entendemos por *gracia santificante,* entendida a modo de hábito entitativo que trasforma sobrenaturalmente la esencia del alma. En Sto. Tomás, la gracia «gratum faciens» a veces incluye nuestra gracia santificante, y las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, dimanantes de la gracia «santificante», que se conciben a modo de hábitos operativos sobrenaturales, y que también son «gratum facientes».

Por eso, al decir Sto. Tomás que la inhabitación se realiza por la gracia, en su terminología no se sigue necesariamente que sea la sola gracia santificante la que nos pone en comunicación inmediata con las divinas personas. Más aún, el contexto nos revela claramente que en su pensamiento van incluídos otros dones sobrenaturales, en los que se consuma precisamente la inhabitación. En primer lugar, en varios de los textos que acabamos de leer no se habla escuetamente de la gracia, sino de los «dones de gracia», en plural. Además, en algunos pasajes, después de afirmar que el Espíritu Santo inhabita por la gracia, inmediatamente precisa más su pensamiento incluyendo los dones de caridad, etc. Así en la Suma Teológica: «El alma es conformada a Dios *por la gracia,* de donde para que alguna persona divina sea enviada a alguien *por la gracia,* es necesario que se asemeje (fiat assimilatio) a la persona divina que es enviada *por algún don de gracia.* Y como el Espíritu Santo es Amor,

el alma se la hace semejante *por el don de la caridad*. Luego la misión del Espíritu Santo se verifica *por el don de la caridad*» (56).

Recogeremos esta misma aclaración del comentario a las Sentencias, en atención a quienes lo prefieren a la Suma Teológica en nuestra ocasión: «La persona divina no puede ser poseída por nosotros, si no es, como *fruto perfecto por el don de la gloria*, o *como fruto imperfecto por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruible*... esto es, *el amor y la sabiduría*» (57).

Nos confirma en esta idea el que algunas veces, en las mismas cuestiones, atribuye a las virtudes y dones la misma función de hacernos presentes a la Trinidad. Luego cuando afirme que Dios inhabite por gracia, la expresión ha de entenderse con cierta amplitud: «*La virtud infusa* es mucho más suficiente que la virtud adquirida, y por razón de su perfección *tiene el poder de unirnos y asemejarnos a Dios en grado máximo; de cuya unión resulta en nosotros una nueva relación a Dios*. De aquí que, cuanto más suficiente es, tanto más el *Espíritu Santo procede en ella y con ella*» (58). «*Como el Espíritu Santo viene al alma invisiblemente por el don del amor, así el Hijo, por el don de sabiduría*» (59). «El *don* que perfecciona al entendimiento, es decir, la *sabiduría, según el cual se atiende la misión del Hijo*, es distinto del don que perfecciona el afecto o voluntad, según el cual se atiende la misión del Espíritu Santo» (60). En resumen: de que la inhabitación se realice por la gracia —tesis común— no se sigue ni realmente ni en el pensamiento de Sto. Tomás que en la gracia se consume esencialmente, o se constituya formalmente (en la técnica de la escolástica) —tesis de varios teólogos—; esto es *ulterius demonstrandum*. La *inhabitatio per gratiam*, se salva tanto por ser la gracia el don sobrenatural radical, principio de los demás dones que pueden intervenir en la inhabitación, como por incluir en su concepto todos los dones sobrenaturales santificantes (con inclusión de

---

(56) I, 43, 5, ad 2.
(57) I Sent. d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.
(58) I Sent. d. 14, q. 2, a. 1 qla. 1 ad 4.
(59) I Sent. d. 15, q. 44, a. 1.
(60) d. 15, q. 4, a. 2.

virtudes y dones del Espíritu Santo). Una lectura íntegra de Sto. Tomás nos ha conducido a la persuasión de que éste es el sentido de la fórmula en el Santo.

3.—*Lo que explica y lo que no explica la gracia en el orden de la inhabitación.*

Entenderemos la *gracia* en adelante en el sentido corriente, en cuanto distinta de las virtudes y dones, en el concepto tomista de participación física formal y análoga de la naturaleza divina. Formulamos la cuestión en un orden gnoseológico; en el orden real quiere decir: hasta dónde llega la eficacia de la gracia en el misterio de la inhabitación.

a) *Lo que explica.* La gracia, como los demás dones sobrenaturales creados, por razón de su producción sobrenatural, lleva consigo una presencia especial de Dios, de orden distinto del de la presencia común a los seres creados naturales. Los efectos se asemejan a la naturaleza de la acción productora y de su causa. Esta presencia, sin embargo, por vía de efectividad, cae dentro de la llamada *presencia de inmensidad,* de la que es una realización análoga. Por su acción creadora y conservadora Dios está en todos los seres por esencia, presencia y potencia, sean de orden natural, sean de orden sobrenatural; de condición estática o de condición dinámica.

Como el conocimiento de las cosas análogas se perfecciona explicitando sus diferencias esenciales, conviene notar que la presencia de inmensidad realizada en la gracia tiene características propias:

En toda acción —decíamos— el efecto se asemeja a su causa: «Omne agens agit sibi simile», nos recuerda Sto. Tomás en este tratado (61). Tratándose de una acción efectiva sobrenatural, el efecto (gracia), ha de llevar el sello de lo sobrenatural: una asimilación con la naturaleza propia o íntima de Dios. Nuestra fórmula de la gracia «participación física formal de la naturaleza divina» no debe entenderse en el sentido burdo de que Dios se seccione y difunda entitativamente en las almas, informándolas por inhesión; se trata de una conformación sub-

(61) Sent., d. 14, q. 3, a. 1.

jetiva, física con la naturaleza divina. En la justificación Dios *imagina* (en sentido ontológico, objetivo; no psicológico, subjetivo) *el alma conforme a su propia naturaleza divina.* Esta idea del justo como *imagen de Dios,* tan repetida en los Santos Padres, que conciben la justificación como una restauración de la imagen de Dios perdida por el pecado, tiene gran preponderancia en la sistematización de Sto. Tomás: le dedica *ex professo* la cuestión 93 de la Primera Parte de la Suma Teológica.

Ahora bien, la gracia, al transformar al justo en *imagen de Dios,* en el sentido teológico de la palabra (62), causa en él una singular presencia de Dios por esta vía de actividad conformativa o «imaginativa»: semejanza que está muy por encima de la que portan los demás seres de la naturaleza; es de otro orden.

Continuemos un poco más. Para ello adelantamos una posible objeción: Esta unión que establece la gracia con Dios no pasa de ser configurativa, de semejanza, como la que hay entre la idea del artista y su obra o entre la obra y el modelo. No nos da una presencia real, sustancial de Dios en el alma. Aun suponiendo que la gracia fuese una participación formal de la Santísima Trinidad, no nos explicaría la inhabitación, porque no se trata de una unión configurativa o de semejanza, sino de una unión objetivamente inmediata, real y personal.

No es, sin embargo, esta la razón por la que no aceptaremos la tesis de la gracia constitutivo formal de la inhabitación.

Repetimos que la unión que da la gracia es por vía de acción asimilativa. Pero también repetimos que la distancia que nos separa de Dios no es local o dimensiva, sino ontológica, cualitativa. Aquí falla el ejemplo del artista y su obra. Y esta distancia ontológica, de perfección —la única que existe entre nosotros y Dios, porque de otro modo está en todas las partes por su inmensidad (63)—, sí que se va venciendo por vía de asimi-

---

(62) Semejanza originada dentro de la misma especie. I. 93. 1-2.

(63) Insistimos en este presupuesto, magistralmente revindicado por M. Cuervo, O. P., en su excelente artículo sobre la inhabitación en Juan de Sto. Tomás («La Ciencia Tomista», 69 (1945), 114 ss.). Realmente la presencia de inmensidad es la base de cualquier otra presencia y en ellas va incluida. Leemos en Sto. Tomás: «Aquellos tres modos —de presencia *por* esencia, presencia y potencia (es decir, por inmensidad), no se dan por la diversidad de las creaturas, sino por parte de Dios mismo que obra

lación o conformación, es decir, a medida que se va realizando más perfectamente la *imagen de Dios en el hombre,* y esto lo hace justamente la gracia santificante, aunque no exclusivamente ni en grado máximo por sí sola. El colmo de esta asimilación o «imaginación» ontológica la encontramos en el Verbo, que es la imagen perfecta de Dios (64), y por eso importa la más perfecta unidad real entre la imagen y el ejemplar; entre el Verbo y el Padre, idénticos en naturaleza o inseparables en las Personas.

En realidad, la unión por vía de operación, en que encontraremos la consumación de la inhabitación, no está fuera de esta vía de asimilación, sino que es su modo más perfecto en el orden creado de la gracia. La unión más estrecha con Dios que puede ser dada a una creatura, aparte de la hipostática —la unión beatífica— es, por asimilación operativa, puesto que consistirá en conocer y amar a Dios *como* Dios se conoce y ama. Es S. Juan Evangelista quien nos dice que en el Cielo «seremos *semejantes* a El, *porque le veremos tal cual es*» (65). La imagen de Dios en el hombre por la gracia llega así a su última perfección, lo mismo que la presencia de inhabitación, que en el cielo será como «fruto perfecto», en frase de Sto. Tomás.

Esta idea, que creemos consistente en sí misma, la encontramos fuertemente corroborada, y antes sugerida, por Santo Tomás a lo largo de sus obras. En el Comentario de Pedro Lombardo, al tratar de las misiones divinas, insiste machaconamente en el factor «assimilatio» con Dios y las divinas personas, por la gracia, caridad y sabiduría. También habla del conocimiento y del amor, pero sin insistencia (66). En tiempo de madurez, al escribir la Suma Teológica y comentar las Epístolas de S. Pablo, nos da una fórmula muy precisa —la veremos luego— sobre la naturaleza de la inhabitación en la que no en-

---

en las cosas, y por eso *siguen a toda creatura y se presuponen también a los otros modos* (Omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis). Pues en quien está Dios por unión —hipostática—, lo está también por gracia; y en quien está por gracia, lo está también por esencia, presencia y potencia» (I Sent., d. 37, q. 1, a. 2 ad 3).

(64) II Cor., 4, 4; Col., 1, 5; Heb., 1, 3.

(65) I Jo., 3, 2.

(66) Cfr. I Sent., d. 14, q. 2, a. 1, qla. 1 ad 1 et ad 4; a. 1, qla. 2; d. 14, q. 3, a. 1; d. 15, q. 4, a. 1, sol.; a. 1 ad 1-3; d. 15, q. 4, a. 2, sol.

tra el término asimilación o imagen. Se impone naturalmente la necesidad de una exégesis literal y conceptual para ver si hay cambio o evolución de pensamiento.

A nuestro modo de ver, existe una cierta evolución progresiva, pero sin cambio esencial de pensamiento. Y la razón es porque las expresiones y el razonamiento del Comentario a las Sentencias subsiste en las obras siguientes, principalmente en la Suma contra los Gentiles (67), e incluso en la Suma Teológica, en la misma cuestión en que nos da la fórmula definitiva, en que no entra el término asimilación: «El alma es *conformada* a Dios por la gracia. De donde, para que alguna Persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que haya *asimilación a la Persona divina que es enviada* por algún don de gracia. Y como el Espíritu Santo es Amor, el alma *se le hace semejante por el don de la caridad*» (68).

Por otra parte la idea que encontramos en la Suma Teológica y en el Comentario a S. Pablo y su expresión está también en el Comentario a las Sentencias y en el IV contra los Gentiles, aunque menos redondeada. Esto prueba suficientemente que no hay variación en la línea de pensamiento sino más bien redondeamiento de conceptos.

En conclusión, la idea de unión por vía de operación no excluye, sino que implica la idea de asimilación o imagen. En términos que atañen más de cerca a nuestra cuestión, el que la presencia de inhabitación se realice por vía de operación no excluye que la gracia tenga cierto efecto de presencia especial por vía de asimilación; ni obliga a abandonar por falsa la fórmula de la «assimilatio», desde el momento que admitimos que las operaciones de conocer y amar no se realizan sin una cierta asimilación.

b) *Lo que no explica la gracia en el orden de la inhabitación*

En primer lugar, admitiendo que por la gracia, como efecto sobrenatural de Dios y como imagen de la naturaleza íntima de Dios, realmente presente en nosotros por inmensidad, estamos vinculados a Dios de un modo especialísimo, sin embar-

(67) L. IV, caps. 21 y 23.
(68) I, 43, 5 ad 2.

go, esta presencia resulta imperfecta en el orden sobrenatural creado, aún en el estado de vía. La gracia es un principio potencial de vida sobrenatural; es la vida *in actu primo,* que pide expandirse en actos sobrenaturales, en vida sobrenatural *in actu secundo.* Esta vida sobrenatural *in actu secundo,* vida de acción, por ser acto puro, sin mezcla de potencia en su orden, se asemeja mucho más a la vida de Dios que es acto absolutamente puro, sin sombra de potencialidad, que siempre entraña alguna imperfección.

Hay en Sto. Tomás un pasaje que nos corrobora en esto mismo, y que copiaremos íntegramente. Se trata de probar que la virtud humana es un hábito operativo. Se presenta esta dificultad: «Dice Aristóteles en el L. 7 de la Física que la virtud es «dispositio perfecti ad optimum». Ahora bien, lo óptimo, a lo que dice ser dispuesto el hombre por la virtud, es Dios, según prueba S. Agustín en el L. II de moribus Eccles., para el cual se dispone de alma haciéndose semejante a El (per assimilitationem ad ipsum). Luego parece que la virtud debe definirse como una cierta cualidad que orienta hacia Dios, asemejándola a El (tamquam assimilativa ad ipsum)». Responde el Santo:

«Como *la substancia de Dios se identifica con su acción, la máxima asimilación del hombre con Dios se realiza por alguna operación.* Por eso, como ya hemos dicho más arriba (3, 2), la *felicidad* o bienaventuranza, por la que el hombre alcanza la *máxima conformidad con Dios,* fin de la vida humana, consiste en *una operación*» (69).

Por tanto, si la máxima asimilación o acercamiento a Dios es por la operación, ya se ve que este *maximum* no puede darlo la gracia inmediatamente, que es hábito entitativo, principio radical potencial de operación. El principio enunciado vale tanto en el orden natural como en el sobrenatural. «Como en la generación natural —explica Sto. Tomás *in subjecta materia*— lo engendrado no adquiera la semejanza específica del generante sino en el último momento de la generación, así también en las participaciones de la bondad divina *la unión inmediata con Dios no se realiza por los primeros efectos* con que subsis-

(69) I-II, 55, 2 ad 3.

timos en el ser natural, *sino por los últimos, con que nos adherimos al fin. Por eso concedemos que el Espíritu Santo no nos es dado sino por los dones santificantes* (secundum dona gratum facientia») (70). Y más concretamente en De Verit. 10, 3: «La *imagen de la Trinidad en el alma* puede darse *de dos modos*: Uno por imitación perfecta de la Trinidad; otro por imitación imperfecta.

El alma *imita perfectamente a la Trinidad cuando actualmente recuerda, actualmente entiende y actualmente quiere...*

En cambio *la imagen que dan los hábitos y las potencias es una imitación imperfecta*».

En resumen, la gracia por sí sola no constituye la unión (y por tanto la presencia), máxima del hombre con Dios en esta vida. No la constituye formalmente, sino que dispone remotamente a ella. O si se prefiere decir que la gracia está en el orden de la causalidad formal respecto de la presencia divina, ha de entenderse de una forma radical, subordinada a otra forma ulterior perfectiva. En términos dinámicos: la gracia conduce a la inhabitación, pero no la alcanza por sí sola.

Queremos notar, sin embargo, que la diferencia de la presencia realizada por la gracia y la realizada por la operación tal como la hemos explicado hasta ahora no pasa de ser gradual; hay paso homogéneo de una a otra. La insuficiencia de la gracia santificante para dar razón de la inhabitación de la Santísima Trinidad es otra, que vamos a indicar inmediatamente.

En segundo lugar, la gracia no nos da razón inmediata de la existencia de la Santísima Trinidad en el alma, ni perfecta ni imperfectamente, esto es, no constituye formalmente la inhabitación en el sentido técnico de la expresión. Probaremos esta afirmación.

Hay dos razones, una es por el concepto de inhabitación, que implica más que presencia de Dios: implica donación por parte de Dios y posesión por parte nuestra, y este poseer o *habere* a Dios significa un acto nuestro, que ha de ser el amor o el conocimiento, que son los modos de poseer espiritualmente (71).

---

(70) I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, sol.

(71) Cfr. I Sent. d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.

Otra razón, más objetiva, es la siguiente: La unión resultante de la *gracia* responde a la acción asimilativa de Dios en el alma. Esta *asimilación* o conformación específica es *con la naturaleza divina*, porque la forma del efecto es conforme a su causa: *omne agens agit sibi simile*, y el principio divino de las operaciones *ad extra* es la naturaleza divina, no las personas. Esto ha cristalizado en la noción de gracia como «participación de la divina *naturaleza*». Por consiguiente la gracia, en razón de su misma esencia, como participación de la naturaleza divina, originada por vía de causalidad eficiente asimilativa (Cfr. Concilio Tridentino, ses. 6, cap. 7. Dz. 799), no puede referirnos y unirnos más que a la naturaleza divina, no a las Personas.

El argumento nos parece necesitante, supuesta la certeza de las premisas: que la gracia en su esencia y propiedades es causada eficientemente por Dios; que el efecto en cuanto tal se asemeja a su causa; y que todo efecto en cuanto tal es referido a Dios como Uno, y no como Trino en Personas. La primera es verdad inconcusa, equivalentemente revelada y definida (72). La segunda es tesis de Metafísica, unánimemente aceptada y sostenida en las Escuelas Católicas. La tercera —que la acción de Dios *ad extra* es común a las Tres Divinas Personas, es decir de Dios en cuanto Uno—, aunque no esté solemnemente definida, es teológicamente cierta, admitida comúnmente en las Escuelas Católicas (73), enseñada en los Concilios (74) y en las Encíclicas de los Papas, principalmente de León XIII y Pío XII.

La razón teológica se funda en el principio de que en Dios todo es común a las Tres Divinas Personas, donde no hay oposición de relaciones, por las que ellas se constituyen: las relaciones *ad intra*. Todo lo que dice relación a las creaturas, en cualquier orden que sea, es común a las Tres. Precisamente por eso es

---

(72) Cfr., v. gr., los cánones de la ses. VI del Concilio de Trento.

(73) Sto. Tomás, Doctor comunis, lo repite infinidad de veces. Cfr., v. gr., I Sent., d. 5, q. 1, a. 1; d. 11, q. 1, a. 4; d. 15, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1 ad 2 et 4; d. 17, q. 1, a. 1; d. 18, q. 1, a. 1 ad 1 et 3; d. 30, q. 1, a. 2; d. 29, q. 1, a. 4 ad 2. De Potentia, 9, 9 ad 3; I, 3, 3; 32, 1; 36, 4 ad 7; 45; 3; III, 3, 2; 3, 4 ad 3.

(74) *Letrán de* 649, Dz. 254; *XI de Toledo*, Dz. 284; *IV de Letrán*, Dz. 428, 432; *de Florencia*, Dz. 703.

imposible remontarse racionalmente de las creaturas a la Trinidad (75). Sto. Tomás aplicó expresamente el principio al orden de la gracia: «*Gratia* quae in nobis est, *est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum*» (76).

S. S. Pío XII, al tratar precisamente de la inhabitación pone esta limitación a la libertad de investigación de su naturaleza: «Y además sostengan firmemente y con toda certeza que *en estas cosas todo es común a la Ssma. Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente*» l. c.).

Es *León XIII* quien más ha inculcado esta verdad: que toda relación de la Divinidad *ad extra,* por causalidad eficiente, ejemplar y final, es común a las Tres Personas. Recogemos sólo las siguientes palabras básicas: «Con gran acierto la Iglesia acostumbró atribuir al Padre aquellas obras de la Divinidad en que resplandece la potencia; al Hijo, aquellas en que resplandece la sabiduría; y al Espíritu Santo aquellas en que resplandece el amor, no porque no sean comunes a las divinas Personas todas las cosas y obras emanadas *ad extra,* puesto que las obras de la Trinidad son indivisibles como indivisible es su esencia'—S. Agustín, De Trinitate, L. I, cap. 4 y 5— porque 'lo mismo que las tres divinas Personas son inseparables, así obran inseparablemente'—S. Tomás, I, 39, 7—, etc. (77).

Conocido ya lo que causa y lo que no causa la gracia respecto de la inhabitación, pasamos al último punto.

4.—«*Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*».

Esta es la fórmula de Sto. Tomás, definitivamente perfilada y que recoge SS. Pío XII en la Encíclica *Mystici corporis.* Vale la pena transcribir el texto íntegramente: «A la Persona divina le compete ser *enviada* en cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser *dada* en cuanto es poseída por alguien. Ninguna de estas dos cosas puede realizarse si no es *por la gracia santificante.* Hay un *modo común* de estar Dios en todas las cosas *por esencia, presencia y potencia,* como la causa en los efectos que participan su bondad. Por encima de este modo co-

(75) Cfr. *De veritate,* 10, 13.
(76) *III Sent.,* d. 4, q. 1, a. 2.
(77) L. c., p. 647.

mún, hay *otro especial que compete a la naturaleza racional,* en la cual se dice que se halla Dios *como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante,* y, porque *concociendo y amando, la creatura racional toca* (attingit) *con su operación a Dios mismo,* según este modo especial se dice que Dios no solamente se halla en la creatura racional, sino también que *habita en ella como en su templo*» (78).

En la Q. 8, a. 3 ya había dado con esta fórmula, que estampará por última vez en el Comentario a S. Pablo: «Sólo en los Santos habita Dios por la gracia. La razón es porque Dios está en todas las cosas por su acción, en cuanto se une a ellas, creándolas y conservándolas en el ser; mas *en los Santos está por la operación de los mismos Santos,* mediante la cual tocan (attingunt) a Dios y *lo comprehenden en cierto modo, al amarlo y conocerlo,* pues quien ama y conoce se dice que tiene las cosas conocidas y amadas» (79).

La tesis de Sto. Tomás nos parece que está bien claramente formulada: la inhabitación de la Ssma. Trinidad se consuma o se constituye formalmente por el conocimiento y el amor que brotan de la gracia. No sabemos cómo tendría que expresarse para que no ofreciese dificultades su pensamiento, ni qué sinceridad puede haber en quien busque interpretaciones al art. que acabamos de leer (80). Si se dice que las divinas Personas inhabitan por la gracia, es en cuanto de ella brota el amor y el conocimiento que nos unen inmediatamente con las Personas: «Dios se halla de un modo especial en la creatura racional que le conoce actual o habitualmente. Y *porque* la creatura racional *tiene este poder por la gracia, se dice que está de este modo en los Santos per gratiam*» (81).

Este mismo pensamiento en sustancia lo encontramos en las obras anteriores, ya desde el principio del Comentario a las Sentencias, aunque un tanto oscurecido por aquella otra idea más

---

(78) I, 43, 3.

(79) Super II Cor., c. 6, lec. 3, n. 240 (Ed. Cai, Marietti, 1953).

(80) Por eso la mayoría de los tomistas de nuestros días, que se han ocupado con más o menos detención del tema (Gardeil, M. Cuervo, Garrigou, Mennesier, Muñiz, Bandera, Congar, etc.), suscriben, con los Comentaristas antiguos, la tesis de Sto. Tomás tal como está formulada en él, aunque haya alguna diversidad en el enfoque y matices de la explicación.

(81) I, 8, 3.

vaga de la asimilación, tan familiar a los Santos Padres y a los teólogos de su tiempo (82). En la d. 37 del Libro I, ya se acerca de la fórmula de la Suma: «La creatura se une (attingit) a Dios mismo, en su sustancia, y no sólo por semejanza, y esto es *por la operación*, es decir, *cuando alguien se adhiere por la fe a la verdad primera y por la caridad a la misma bondad suma*, y así hay otro modo especial de estar Dios en los Santos *por la gracia*» (83).

Aun más: Sto. Tomás la pudo ver en S. Agustín, bajo una expresión más simple: «Así como el nacer del Hijo consiste en proceder del Padre, así el ser enviado el Hijo consiste en conocer que procede de El» (84). En otro lugar llama felices a aquellos en quienes habita Dios porque le conocen (85).

También ofrce cierta base la expresión de la revelación del misterio: «Habitar por la fe»; «El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él», etc., aunque nos parece que no se puede forzar mucho este argumento.

La razón teológica la sintetizaremos en pocas palabras:

Aparte de una *razón de tipo analítico* que ya hemos indicado, esto es: que la inhabitación como posesión, correlativa a la donación, implica una actividad —tener y gozar de las divinas Personas— que es amar y conocer, aparte de esto —digo— la *razón esencial propia* (ratio propter quid) es porque el conocimiento y amor sobrenaturales, que dimanan de la gracia, no sólo nos asemejan con Dios (y más perfectamente que la gracia), sino que además nos ponen en *comunicación directa e inmediata*, en cierto sentido, con las divinas Personas en cuanto distintas en su unidad: nuestro conocimiento y amor sobrena-

---

(82) «La persona divina no puede ser poseída (haberi), por nosotros, sino como fruto perfecto, por el don de gloria; o como fruto imperfecto *por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruible..., esto es, por el amor y la sabiduría*». (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2. Cfr. d. 15, d. 15, q. 4, a. 1, sol. et ad 2; a. 2; IV C. G. 21 y 23; Super I Cor. c. 3, lec. 3, n. 172-173.

(83) I Sent., d. 37, q. 1, a. 2.

(84) *IV De Trinitate*, c. 20, n. 29. M. L. 42, 908. Cfr. et n. 28.

(85) *Liber de praesentia Dei*, c. 6, n. 21. M. L. 33, 840: «Beatissimi autem sunt, quibus hoc est Deum habere quod nosse: ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est».

turales descansan en Dios, Uno en naturaleza y Trino en Personas.

Digo comunicación «inmediata en cierto sentido» (refiriéndome, claro está, a la inmediatez objetiva), porque nuestro conocimiento de Dios *in vía* no es totalmente inmediato: aunque sea »teologal» y «termine» en Dios mismo, a quien creemos y en quien creemos, no deja de ser mediante especies de orden judicativo, y por tanto de estructura compleja. Esta imperfección del conocimiento teologal no desaparecerá hasta el cielo. El amor de caridad, en cambio, aun *in vía,* es totalmente inmediato, sin especies ni cosa equivalente; por eso perdura esencialmente el mismo en el cielo. A él se le puede aplicar exactamente aquella expresión de Sto. Tomás, de que la creatura racional en gracia «*sua operatione attingit ad ipsum Deum*». A pesar de todo, la caridad en esta vida está como violentada, por estar «condicionada» por un conocimiento esencialmente imperfecto, cual es el de fe. El amor aspira a la posesión total y real del bien amado, a la presencia sin ausencia. Esta posesión ha de realizarse por el conocimiento (visión beatífica) y mientras no se llegue a esto, el amor de caridad será siempre un amor doliente, que suspira por el estado definitivo y hacia él gravita por la esperanza teologal. Por esto mismo la inhabitación en esta vida tampoco es plena, no es «como fruto perfecto», según nos dice Sto. Tomás; lo será en el cielo donde nos asemejaremos plenamente a El, en lo que cabe a una creatura, «*porque le veremos* tal como es», según la expresión de S. Juan.

De aquí podemos sacar otro *argumento de analogía*: La bienaventuranza formal es la máxima realización de la imagen de Dios en el hombre, la máxima donación por parte de Dios, y la máxima posesión por parte del hombre: la máxima comunicación con Dios, y, por tanto, la máxima inhabitación. Ahora bien todo esto se realiza formalmente por la operación teologal, es decir, por el conocimiento beatífico y amor consiguiente. Luego la donación, posesión, etc., de Dios, como Uno y como Trino en la tierra también se realizará formalmente por vía de operación, y más sabiendo que la inhabitación de los bienaventurados no difiere de la nuestra más que «en la condición o estado», como dice S. S. Pío XII (86), repitiendo lo que había dicho León XIII.

(86) L. c., p. 232.

La inhabitación del Espíritu Santo —concluiremos— es la realidad sobrenatural más acabada que se realiza en el *retorno sobrenatural de la creatura racional a Dios,* por la operación de conocimiento y amor sobrenaturales del mismo hombre elevado, que es como caminamos *formaliter* hacia nuestro fin. En este retorno sobrenatural también entran las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y la gracia, pero en tanto *en cuanto principios de la acción virtuosa,* meritoria, más o menos próximos. Esta idea —de que la inhabitación es del orden de finalidad o retorno, no del orden de eficiencia o procedencia— está en Sto. Tomás, y ello nos confirma más, si cabe, que en su pensamiento la inhabitación se realiza formalmente por la operación sobrenatural del hombre, a la que la gracia dispone germinalmente *como principio remoto* de las operaciones meritorias, y las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo próxima mente, en cuanto principios esencialmente ordenados a tal operación, y especificados por ella, y no por la gracia *en cuanto efecto* de Dios, como imagen estática de la divina naturaleza, es decir, en su aspecto dogmático (87).

5.—*Consecuencias.*

Primera.—Luego la inhabitación de la Stma. Trinidad, por resultar de un factor sobrenatural o don creado, y estar condicionada por él, es susceptible de aumento y disminución, es decir, de grados. No aumentan las divinas Personas, pero sí aumenta y disminuye, es mayor o menor la presencia de ellas en nosotros, según que el don creado, por el que nos hacemos presentes a ellas, sea más o menos perfecto, más o menos actual. Por eso podemos decir con certeza que en el santo inhabita más la Stma. Trinidad que en el neoconverso o tibio; y aun en una misma persona: en los momentos de mayor intensidad sobrenatural habita más que en los momentos de abandono; en el estado sobrenatural consciente, más que en el estado de inconsciencia; en el adulto más que en el párvulo bautizado, etcétera. Son grados de perfección *ex parte subjecti* (88).

---

(87) *I Sent.,* d. 14, q. 2, a. 2; d. 15, q. 2, a. 1 ad 3; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1, qla. 1 ad 3; d. 30, q. 1, a. 2; *Super Jo.,* c. 14, lec. 6 (Ed. Cai n. 1944).

88) Cfr. I, 43, 6 ad 2; Super. II Cor. c. 3, lec. 3, nn. 172-173; I Sent., d. 15, q. 5, a. 1, qla. 2, 3, 4.

Esta correspondencia entre grados de santidad y grados de inhabitación, y culminación de la inhabitación en la santidad perfecta es la razón de apropiar la inhabitación a las almas santas, como hace S. Juan de la Cruz (89), siendo en realidad gracia de todos los justificados, en mayor o menor grado. Lo mismo habría que anotar sobre la reducción de la actividad donal a los estados superiores de vida mística. No se trata de actuar o no actuar, sino de actuar más o menos.

Segunda. La apropiación al Espíritu Santo.

Luego la inhabitación, por razón del principio eficiente —es decir, de la causa eficiente de la gracia, hábitos sobrenaturales operativos y operación teologal —es común a las Tres Divinas Personas, por ser la naturaleza divina, numéricamente idéntica en las Tres Personas, el principio de todas las operaciones *ad extra* y de sus efectos, de cualquier orden que sean. Luego aquella modificación especial del alma, razón de la inhabitación, tiene su principio en Dios como Uno, no en Dios como Trino en cuanto tal.

Y por lo que se refiere al término de la inhabitación, hemos de decir lógicamente que es también común a las Tres divinas Personas, pero en sentido diferente: no porque el término sea la naturaleza común y no la persona, sino porque termina en las Tres Personas en cuanto distintas, y por tanto no es propia o exclusiva de ninguna de ellas. Realmente creemos y amamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como personas distintas. Luego las Tres habitan en nosotros. Aun más, podemos poner actos de caridad para con el Padre, Verbo o Espíritu Santo como personas distintas, bien porque lo queramos libremente, bien porque Dios Uno suscite en nosotros este sentimiento.

---

(89) «Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada y aprobada y purgada en el fuego de tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió, conviene a saber: que *si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él* (Jo. 14, 23); lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo y abismo de su dulzura» (*Llama de amor viva,* canc. 1, p. 1189. Ed. BAC).

En una palabra: habitando realmente en nosotros las Tres divinas Personas como distintas, la inhabitación no es propia de ninguna de ellas, sino común, tanto por lo que se refiere al principio de la inhabitación o causa eficiente, como por lo que se refiere al término. Por tanto, cuando se atribuye la inhabitación al Espíritu Santo, como si fuese exclusiva de la Tercera Persona, se trata de una atribución de *apropiación*.

Esta conclusión la tenemos por teológicamente cierta, y por tanto al margen de toda discusión que no sea para buscar una mayor inteligencia de la misma. La razón teológica es la indicada: las relaciones de Dios y creatura, tanto según la causa eficiente como según la ejemplar y final, son comunes a la Divina Trinidad.

Así lo han entendido también los *Santos Padres*, según se ha aclarado estos años con ocasión de la tesis de Petau, etc. Nos limitaremos a recoger uno de los muchos textos del gran Cirilo de Alejandría: «Nuestra restauración es obra de toda la consustancial Trinidad, y la voluntad y poder... de todo cuanto por ella se hace pertenece a toda la naturaleza divina. Por eso, aunque parezca atribuirse a una persona algo de lo que se hace en nosotros o en las creaturas, creemos sin embargo, que todo procede del Padre por el Hijo en el Espíritu» (90).

Además, las Encíclicas de los Sumos Pontífices León XIII y Pío XII están bien taxativas: «Sostengan firmemente —dice Pío XII— y con toda certeza, que en estas cosas todo es común a la Stma. Trinidad, porque todo se refiere a Dios como suprema causa eficiente».

Así lo han entendido comúnmente los teólogos con Sto. Tomás a la cabeza (91).

La razón de la apropiación al Espíritu Santo en muchos lugares de la Escritura, Santos Padres, Liturgia, Teólogos, es conocida y la ha expuesto ampliamente León XIII en *Divinum illud*: Porque en la justificación e inhabitación resplandece de un modo singular la bondad y amor de Dios al hombre, por eso justamente se apropia al Espíritu Santo que es el Amor subsistente en la Trinidad...

---

(90) *In Jo.* 15, 1. M. G. 74, 334 D-335 A. Cfr. Ib. 14, 23. M. G. 74, 291-294.

(91) Cfr. I Sent., d. 15, q. 2, a. 1; q. 5, a. 1, qla. 1 ad 3; q. 3, a. 1, ad 3-5; a. 2, sol. et ad 1; I, 43, 5; Super II Cor., 13, lec. 3, n. 544.

6.—*Tres dificultades contra la tesis tomista.*

Vamos a recoger tres dificultades que parecen restar valor a la tesis expuesta. Es método escolástico de gran eficacia teológica, que vamos a utilizar.

Primera: Los niños bautizados, los justos amentes y los adultos durante el sueño, son templos del Espíritu Santo inhabitante, y sin embargo, no realizan actos de conocimiento y amor. Luego no hace falta el conocimiento y el amor para explicar la inhabitación.

Segunda: En el pecador creyente, por el contrario, se da conocimiento teologal, y sin embargo, no se da la inhabitación de la Stma. Trinidad. Luego, el conocimiento, por lo pronto, no causa la inhabitación.

Tercera: La unión por el conocimiento y el amor es evidente unión intencional y afectiva; una y otra son compatibles con la ausencia real. Luego, el conocimiento y el amor no nos dan razón de la inhabitación, es decir, de la presencia real y sustancial de las divinas personas en el alma.

La primera y segunda se encuentran ya formuladas en Santo Tomás; con ellas no ha querido disminuir el valor de su tesis; las propone dialécticamente en orden a un mayor esclarecimiento de la proposición asentada.

La tercera no la hemos encontrado en Sto. Tomás. Es sintomático. En el siglo XVI ha preocupado a Zúmel (In I P., 43, 3), Suárez... Es sintomático, digo, que no haya salido al paso de esta dificultad que, en siglos posteriores, hasta nuestros días, ha movido a muchos a abandonar su tesis o a dudar de ella. A un sincero teólogo tomista he oído decir que la única objeción fuerte en contra de la tesis expuesta es precisamente esta que acabo de formular en tercer lugar.

a) *Ad primum ergo dicendum.* Los bautizados que permanecen en gracia, sin conocer en acto a la Santísima Trinidad (niños antes del uso de razón, amentes, adultos durante el sueño, anestesia, distracción, etc.), son ciertamente templos del Espíritu Santo. San Agustín da testimonio bien explícito de ello: Los párvulos bautizados sin conocer tienen lo que se niega

a los pecadores sabios: Dios inhabitante (92). Santo Tomás admitía el hecho, y conocía perfectamente a San Agustín.

¿Inhabitación, por consiguiente, sin operación del alma, sin conocimiento y amor de las Divinas Personas? Se salva todo con una sencilla distinción, que algún teólogo desechó por no entender debidamente sus términos.

El conocimiento y amor sobrenaturales, que nos dan la inhabitación, pueden ser *actuales* o *habituales*. Un amor habitual nos da una presencia de inhabitación también habitual, y un amor actual, una inhabitación actual. Esta segunda es más perfecta que la primera, como es más perfecto, en general, lo actual que lo habitual. Una de las consecuencias que hemos sacado más arriba de la naturaleza de este misterio era precisamente que la inhabitación se realiza en diversos grados de perfección en las diversas personas y en momentos sobrenaturales diversos de una misma persona. «Para que se dé la misión —dice textualmente Sto. Tomás— *no se requiere conocimiento actual* de la persona enviada; *basta el habitual*, porque en el don infundido, que es hábito, está presentado lo propio de la persona divina, como en su imagen» (93). Y en otro lugar: «Se dice que Dios habita espiritualmente en los santos como en casa familiar, porque su alma es capaz de Dios por el *conocimiento* y el *amor, aun si ellos no conocen y aman en acto, con tal que tengan por gracia el hábito de fe y de caridad, como acontece en los niños bautizados*» (94).

En nuestra exposición hemos insistido en el diverso valor asimilativo o «imaginativo» de la gracia, virtudes y actividad teologal. La gracia nos asemeja con la *naturaleza* divina; los hábitos teologales dicen orden esencial a la operación teologal, que termina en Dios Uno en naturaleza y Trino en personas,

---

(92) *De praesentia Dei*, c. 6, n. 21; c. 7, n. 27, c. 12, n. 35; M. L. 33, 840 ss.

(93) «Ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, inquantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae, sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis, sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, inquantum se repraesentat in sui similitudine» (I Sent., d. 15, q. 4, a. 1 ad 1).

(94) *Super I Cor.*, c. 3, lec. 3, n. 173.

vale decir: por los hábitos teologales se establece comunicación con las Personas de la Santísima Trinidad, por su ordenación al conocimiento y amor trinitarios.

Ahora bien, los párvulos bautizados, justos amentes, etc., están, desde el momento de la justificación, sobrenaturalmente superestructurados por las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo, y, por consiguiente, realmente ordenados al conocimiento y amor trinitarios, aunque impedidos en el *orden de realización* o de existencia.

Pero, ¿es que está impedida también la inhabitación o misteriosa convivencia con la Santísima Trinidad al estar impedida la actividad teologal? En otros términos: En estos casos de aparente emergencia, ¿hay realmente inhabitación o sólo en potencia? Se da realmente, aunque de modo imperfecto. Entre el ejercicio del amor de caridad y la pura potencia de amar está el hábito de la caridad, que no es pura potencia, sino *actus primus,* una perfección real existente en la voluntad, que entraña aún potencialidad respecto del *actus secundus* o acto de amor, que es pura actualidad en su orden.

Nos propondremos una última instancia: Si con los hábitos infusos tenemos ya realmente la inhabitación, aunque sea imperfectamente parecería más lógico decir que la constituyen formalmente estos hábitos, y no la operación de conocer y amar, que vendrían a ser un complemento accidental de perfección de lo ya existente; *essentia salvatur in minimo.*

Recordaremos que las virtudes teologales son *hábitos operativos,* es decir, esencialmente ordenados a la operación teologal y, consiguientemente, definidos por ella. Quiere decirse que los hábitos teologales en tanto causan la inhabitación en cuanto ordenados intrínsecamente a la operación con que conocemos, amamos y disfrutamos la vida trinitaria. Esta ordenación a la operación no es separable de la naturaleza de estas realidades habituales; es su misma esencia, por ser entidades transcendentalmente relativas, ordenadas a su término, que es concretamente la operación teologal. En consecuencia, como los hábitos se definen por sus actos, las propiedades y efectos formales de los hábitos se constituyen, se entienden y se definen por sus mismos actos.

En resumen; la inhabitación se constituye formalmente por la actividad teologal, con la que entramos en comunión o convi-

vencia sobrenatural con Dios. Las virtudes teologales y dones capacitan próximamente para esta actividad y nos abren, por lo mismo, *in actu primo,* a esta comunicación misteriosa con la Santísima Trinidad. Disposición radical de todo ello, la gracia santificante. Ya hemos dicho, repitiendo ideas de Sto. Tomás, que la inhabitación es misterio del retorno del hombre a Dios, de la vida moral, que consiste en conocer y amar. La gracia y las virtudes entran en el orden moral en cuanto principios de conocimiento y amor meritorios. Idéntica función ejercen respecto de la inhabitación, que es la quintaesencia de la moral cristiana.

b) *Conocimiento teologal sin inhabitación.*

Cabe ciertamente un conocimiento sobrenatural teologal de la Santísima Trinidad sin gracia santificante. Es el caso del pecador creyente, de la fe sin justicia. También es cierto que sin justificación no hay inhabitación: «La persona divina no es enviada sino en los dones de gracia santificante (gratum facientis)» (95); «el conocimiento sin amor no basta para la inhabitación de Dios, conforme aquello de I Jo. 4, 16: Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo. De aquí el que muchos conozcan a Dios, bien con conocimiento natural, bien por fe informe, y sin embargo el espíritu de Dios no habita en ellos» (96).

Ahora bien, la fe no cambia esencialmente por la pérdida de la gracia, mientras no haya pecado de infidelidad. Luego —dificultad— el conocimiento teologal no es, de suyo, razón de inhabitación.

Santo Tomás salva este escollo poniendo de manifiesto el diverso valor asimilativo con Dios de la fe informe y la fe vivificada por la caridad. El conocimiento de fe sin caridad es un conocimiento árido, frío; no es un conocimiento amoroso y deleitable, no es el conocimiento sabroso que inspira el amor. Por eso el conocimiento de fe «muerta» o informe no es imagen del Conocimiento Trinitario, que es un conocimiento encendido de amor, inspirador eterno del Espíritu Santo o Amor subsistente.

---

(95) I Sent., d. 15, q. 4, a. 1 obj. 3.

(96) Super I Cor., c. 3, lec. 3, n. 173. Cfr. et n. 172.

La imagen de las relaciones Trinitarias —relaciones de conocimiento y amor— no puede encontrarse más que en actos de amor teologal procedentes de conocimiento teologal, y en actos de conocimiento teologal inspiradores de amor teologal. Leamos a Santo Tomás:

«Vemos que hay dos grados de conocimiento: Uno, en el que el conocimiento intelectual alcanza simplemente una cosa. Otro, en el que la percibe como conveniente y buena; y, de no mediar resistencia, de este conocimiento se sigue amor y gozo, porque, según dice el Filósofo, en el Lib. VII de la Etica, cap. 13 y 14, el gozo sigue a la operación perfecta no impedida. De aquí que la felicidad contemplativa tenga lugar cuando uno llega a la última operación del entendimiento y la ejerce sin impedimento.

Ahora bien, consta que en la procesión del Verbo eterno, el conocimiento es de una perfección omnímoda, y, por consiguiente, de tal conocimiento procede amor...

Por consiguiente, cuando hay *conocimiento del que no se sigue amor gracioso* (gratuitus) *no se tiene semejanza del Verbo*; *se tiene sólo en parte. Sólo se tiene semejanza del Verbo, cuando hay conocimiento del que procede el amor,* que une a lo conocido como conveniente.

Por eso nadie tiene al Hijo inhabitante en sí, sino el que recibe tal conocimiento. Y esto no se da sin la gracia santificante (gratum faciente). Tenemos, pues, que propiamente hablando, el Hijo no es dado ni enviado sin el don de gracia santificante; por los otros dones, que pertenecen al conocimiento, se da solamente una cierta participación del Verbo» (97).

La fe sin caridad, sin gracia, no nos da un conocimiento que nos asemeje al conocimiento intratinitario, y, por tanto, no causa la inhabitación. Su valor asimilativo o «imaginativo» es muy remoto; no salva la gran distancia ontológica que nos separa de la Trinidad; no da la convivencia y posesión sabrosa de las divinas personas. No basta cualquier operación teologal para que haya inhabitación. La fe informe lleva consigo, desde luego, una especial presencia de la Trinidad en el alma, y una cierta participación de la inhabitación, una inhabitación imperfecta, en sentido amplio, pero no la inhabitación en sentido

(97) I Sent., d. 15, q. 4, a. 1 ad 3.

propio, que supone una posesión deleitosa, sabrosa, de contacto cuasi-experimental con las divinas personas, lo cual no lo da la fe informe, sino la fe vivificada y encendida por la caridad, e ilustrada extrínsecamente por el don de sabiduría (98). Volveremos sobre esto en seguida.

Este conocimiento de Dios que prorrumpe en amor —imagen del conocimiento intratrinitario— resulta de la percepción del bien, de nuestro bien que está en nosotros, y es un conocimiento cuasi-experimental y sabroso o «sapiencial». En Santo Tomás es fórmula equivalente decir que el conocimiento que causa la inhabitación es el conocimiento con caridad, o el conocimiento cuasi-experimental de Dios, por connaturalidad o sapiencial (99).

La expresión de *conocimiento sapiencial* en estos lugares y otros paralelos de Santo Tomás nos parece que debe entenderse, no en el sentido restringido de acto del don de sabiduría, sino en el sentido más amplio de conocimiento connatural y cuasi-experimental de lo divino, que da también la fe viva, y no solamente el hábito donal de sabiduría, bien que con éste se logre la máxima *experiencia de lo divino* en el estado de viadores.

Antes de dejar este punto, queremos hacer una última aclaración sobre el sentido de los textos que hemos transcrito de Santo Tomás y repetido por nuestra parte. Decimos que el conocimiento de fe viva es el único que causa la inhabitación, *porque* es el único que nos asemeja al Verbo, como el amor es lo que nos asemeja al Espíritu Santo. Nuestra llamada es al sentido de *apropiación* de estas expresiones tan frecuentes en Santo Tomás. Tanto en la Suma Teológica como en el Comentario a las Sentencias nos ha advertido de una vez (y más de una), para siempre, que este misterio, como todo lo que se refiere a las creaturas, es común a las tres divinas personas (100).

---

(98) Cfr. I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 per totum.

(99) Cfr. I, 43, 5 ad 2; I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 3; d. 15, q. 2, ad 5; d. 16, q. 1, a. 2.

(100) «Aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attributuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii» (I, 43, 5 ad 1). «Adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam» (I Sent., d. 15, q. 2 ad 4). «Quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum

Por eso, al decir que la fe viva o sabiduría hace al Verbo inhabitante, por asemejarnos a El, como la caridad hace lo mismo respecto del Espíritu Santo, estamos haciendo un juicio de apropiación. Realmente la fe viva hace inhabitar al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, porque en los Tres creemos de corazón con la misma inmediatez, etc. Y la fe informe no causa la inhabitación, porque no nos asemeja lo suficiente a la Santísima Trinidad, al no alcanzarla objetivamente con la perfección debida, a pesar de ser esencialmente hábito teologal. No alcanza a Dios totalmente, como suma verdad y sumo bien a poseer; lo alcanza como revelador, como verdad; la apreciación de su bondad falla en orden al ejercicio del amor.

La inhabitación exige una presencia y una posesión más perfectas: «Solamente podemos decir que *tenemos* (habere dicimur) *aquello de que podemos libremente usar y gozar*» (101). «Cuando se participa algo en cierto modo y no según acto per-

---

illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui Sancto» (Ib. ad 5). A la luz de estos principios deben entenderse todos aquellos lugares de Sto. Tomás en que dice que el conocimiento causa la inhabitación del Verbo, y el amor, la inhabitación del Espíritu Santo, por ser el conocimiento imagen del Verbo, y el amor imagen del Espíritu Santo (Cfr. v. gr., I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. et ad 1 et ad 2; IV C. C., cap. 21 et 23; I, 43, 5). Las relaciones de Dios *ad extra* —repitamos por última vez— son comunes a las Tres divinas Personas, tanto por vía de eficiencia como por vía de ejemplaridad. Lo que el ejemplar tiene de eficiencia, es decir, en lo que el ejemplado depende existencialmente de él, es común a las Tres Personas, al competirles por razón de la naturaleza; y lo que el ejemplar tiene de causalidad formal o especificativa, si se atribuye a una u otra persona, es por juicio de apropiación: El entendimiento y voluntad que crean, conservan, mueven, etc., a las creaturas son atributos esenciales, comunes de la divinidad, no nocionales.

Ahora bien, al saber por fe que el conocimiento y el amor en Dios tienen un término subsistente —Verbo y Espíritu Santo— cabe dar un paso en alas de la fe y decir que nuestro conocimiento sapiencial es imagen del Verbo, y la caridad, imagen del Espíritu Santo, por proceder estas divinas personas precisamente por vía de conocimiento y de amor. Sabemos que la creatura intelectual es imagen de Dios, o, al menos, que se le asemeja en el entender. Ahora bien, al acontecernos recibir la revelación de una persona divina que procede como Verbo, podemos afirmar muy bien que somos imagen del Verbo, sobre todo cuando conocemos teologalmente, como conoce Dios.

(101) I, 43, 3.

fecto, no se puede decir que se tenga propiamente (*non dicitur proprie haberi*), como los animales tienen algún modo de prudencia, pero no tienen prudencia propiamente, al no tener el acto de la razón...» (102).

¿Por qué la fe informe no nos da esta posesión de Dios como bien fruible, sabrosamente perceptible (103), como la fe viva? No creemos que sea necesario afrontar aquí este problema sobre la teología de la fe. Lo acabamos de insinuar. Nos basta saber que así es

c) *Unión intencional-afectiva y presencia substancial.*

La unión intencional y afectiva, no exige, de suyo, presencia real y substancial, no exige inhabitación. Era la tercera dificultad.

Procederemos ordenadamente previniendo, en primer lugar, cualquier sentido idealista o antropomórfico del argumento, para dar luego la solución positiva que juzgo como tal.

1.° Al contraponer unión intelectual y unión real, presencia afectiva y presencia real, cabe una doble intelección de los términos:

a) Que la unión intencional o cognoscitiva no es real, porque no termina en la cosa real, sino en su doble inmanente, producto del intelecto, en la idea o especie expresa.

b) Que la unión intencional no es real, porque la cosa real, realmente conocida, no resulta estar unida entitativamente al intelecto en el momento del conocimiento. La cosa sigue siendo cosa y el intelecto sigue siendo intelecto; la transformación o conformación es cognoscitiva, no entitativa. Es el hecho dado del conocimiento, misterioso, sin duda, como todos los datos psíquicos primitivos, pero que así se nos ofrece.

El sentido a) es totalmente idealista. No intentamos responder a la dificultad así entendida. La contraposición intencional-real la entenderemos en el sentido b).

2.° El concepto de *unión real,* que se admite en la inhabitación, y que se niega que sea efecto del conocimiento, necesita también ser previamente definido *in subjecta materia,* a fin

---

(102) I Sent., d. 15, q. 4, a. 1 ad 3.

(103) Cfr. I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2 et ad 3; I, 43, 3 ad 3.— — —

de que la respuesta alcance a la dificultad y no resulte desfocada. Esta preparación es ineludible en todo diálogo científico en que se manejan conceptos análogos. A veces acontece equivocarse suponiéndola.

Unión real, en cuanto conjunción de cosas realmente distintas, puede significar:

a) Síntesis de naturaleza esencialmente compuesta (unión real, p. ej., de materia y espíritu en el hombre).

b) Síntesis de naturaleza y persona (unión real, p. ej., de las Personas en la naturaleza divina).

c) Síntesis de persona y existencia.

d) Existir una cosa en otra de la que participa su existencia (unión real, p. ej., del entendimiento con el hombre; del color con el cuerpo, etc.).

e) Comunicación o co-existencia o con-tingencia de dos cosas distintas, cada una de las cuales tiene su naturaleza y existencia propias. En este último modo de unión, el nexo, vínculo o punto de contacto puede ser:

a') Intrínseco a ellas, al menos a una (v. gr., el vínculo que une dos organismos), o

b') extrínseco (p. ej., el lugar en que concurren dos cosas distintas). Prescindamos ahora de otras subdivisiones.

Cuando hablamos de *unión real y substancial* del alma justificada con la Santísima Trinidad, no entendemos naturalmente ninguno de aquellos modos de unión real a), b), c), d). La unión en cuestión tiene lugar entre naturalezas subsistentes y existentes (el hombre y Dios); es unión real del tipo e). Y aún dentro de este orden, hemos de excluir el segundo modo y quedarnos con el primero.

En primer lugar, porque la comunicación o acercamiento del alma a Dios no es por superación de una distancia o separación extrínseca, local. (Las Tres Personas ya están realmente en el alma antes de la inhabitación por presencia natural de inmensidad), sino por apertura o acercamiento ontológico a Ellas. El modo de unión por indistancia o contacto dimensivo cuenta mucho entre las creaturas, pero no cuenta nada entre las creaturas y el creador. Y, aún dentro de las creaturas racionales, o simplemente cognoscitivas, sometidas a las condiciones de la cantidad, la unión perfecta a que nos referimos exige más que indistancia local. Dos personas pueden encontrarse

muy cerca una de otra localmente, y, sin embargo, estar bien distantes vitalmente.

En segundo lugar, el medio de unión real entre el alma y Dios sabemos que ha de ser interior o íntimo al alma, porque se trata de una *unión vital* en máximo grado, y la vida se define precisamente por la interioridad. Por consiguiente, el vínculo real de unión real del alma justificada con la Ssma. Trinidad ha de ser real, inmanente y sobrenatural, con el que comunicamos misteriosamente y convivimos con las divinas Personas. Estamos repitiendo lo dicho al principio al reducir el problema a sus términos teológicos.

Cuando se trata de unión entre cosas humanas o entre nosotros y las creaturas, la unión meramente cognoscitiva es parcial, compatible con la ausencia real o espacial, y lo mismo en el orden del afecto. La unión es perfecta al suprimir la distancia, al lograr el contacto y el *conocimiento experimental*, que es de lo presencialmente sentido (104). Cuando falta esta presencia dimensiva y el conocimiento experimental, se dice que hay conocimiento sin unión real, unión intencional, no real, sin que ello signifique que por el conocimiento no se logre unión real con la cosa conocida.

Ahora bien, cuando se trata de la unión del alma con Dios, para que esta unión sea real, no hemos de buscar en ella las notas propias de la unión real de orden humano, condicionado siempre por la cantidad y sus atributos. Querer entender la *realidad* de la unión con Dios o inhabitación bajo las categorías de indistancia y contacto experimental *sensu stricto* es encerrarse en un burdo antropomorfismo. Por eso el contradistinguir unión real y unión intencional *in subjecta materia* nos delata ya un falso punto de vista.

El *realismo* de la *presencia* no se mide lo mismo en el orden material y sensible que en el orden espiritual e inteligible. Y la presencia trinitaria está bien lejos de estas categorías corporal-dimensivas. Tan presente como nos está una cosa sensible que vemos y palpamos, tanto y más presente nos está una cosa inteligible, espiritual que conocemos y amamos inmediatamente. A las cosas espirituales, que no estén condicionadas por la materia, no hay otra vía de real acercamiento.

---

(104) Cfr. De Malo, 16, 1 ad 2.

Creo que si no se hubiese perdido de vista el enfoque teológico del problema, jamás hubiese ocurrido esta tercera dificultad. Sto. Tomás no la sintió.

3.° La gracia causa en nosotros una unión real con Dios, por vía de asimilación o conformación. ¿Qué católico lo puede negar? El amor de caridad causa una unión sobrenatural, real, vital aún más perfecta con Dios-Trino. ¿Quién puede negar que nuestra unión vital con Dios es más real y perfecta *in actu secundo* que *in actu primo*? Lo mismo proporcionalmente hay que decir del conocimiento teologal que dimana de la gracia. Esta unión teologal real se establece desde el alma. Dios resulta estar presente, porque el alma pone unos actos que alcanzan a Dios inmediatamente. Nuestro gran metafísico y teólogo Francisco *Araujo*, notó expresamente el realismo de esta comunicación teologal: «La unión por modo de objeto conocido y amado basta para que la persona divina esté realmente presente en la creatura racional con un modo especial de presencialidad» (105). ¿Que esta unión sustancial con la Trinidad por el conocimiento y el amor no es perfecta en esta vida? —De acuerdo. Precisamente por eso la inhabitación en esta vida también es imperfecta. La presencia sin ausencia nos está reservada para el cielo, cuando cese la esperanza. Sin embargo, en esta vida nuestro amor de caridad termina inmediatamente en Dios mismo, Uno en naturaleza y Trino en personas, lo mismo que en el cielo, si bien aquí sufre cierta violencia, por estar condicionado por la fe, incompatible con la unión perfecta que pide el amor.

El conocimento teologal de Dios *in via* es más imperfecto; termina en Dios, pero subjetivamente está oscurecido, limitado, parcializado por las especies creadas, que no permiten la intuición y posesión inmediata de Dios. Los dones del Espíritu Santo prestan un gran auxilio a este acercamiento real a lo divino, permitiendo una cierta contuición de lo divino, una cuasi-experiencia de la gracia de Dios, pero en esta vida siempre permanecerá el claro-oscuro de lo sobrenatural, y más teniendo

(105) «Unio por modum objecti cogniti et amati sufficit ut persona divina dicatur realiter praesens creaturae rationali speciali modo praesentialitatis» (In IP. q. 43, dub. 2, p. 385. Matriti, 1647).

en cuenta que los dones del Espíritu Santo no son hábitos teologales.

Sobre el realismo de esta comunicación con Dios en el orden dinámico por el amor de caridad y el conocimiento místico, basado en él, existen páginas muy buenas, sobre todo en A. Gardeil, O. P. (106), S. I. Dockx, O. P. (107), que ha exagerado un poco este realismo, a nuestro modo de ver; etc. No nos entretendremos ahora en este interesante tema, que estamos abordando en otra serie de artículos sobre los dones.

Nos resta añadir que la máxima presencia de Dios —la beatífica— se realiza por la operación, por el conocimiento y el amor: Dios se nos hace presente realísimamente en todo su misterio trinitario como objeto de conocimiento y amor. El que sea por vía de conocimiento y amor ¿obsta que sea unión real y substancial? —¿O es que hay que suponer en el cielo y en el alma los modos de aprehensión táctil para que la posesión sea real?

En resumen: La Ssma. Trinidad está real y sustancialmente presente en nuestra alma por su atributo de inmensidad; la operación teologal que dimana de la gracia, establece un nuevo modo real de presencia con la realidad divina ya existente en nosotros. Sobre la *realidad* y *sustancialidad* de la *presencia* de Dios en nosotros, no existe, o no debe existir problema. Sobre la *realidad del nuevo modo* (el de inhabitación), la dificultad procede de una visualización antropomórfica, cuantista del problema; y la solución está en el valor y eficacia real-unitiva de la vida teologal *in actu secundo*. Conocemos y amamos a Dios-Trino ontológicamente presente por inmensidad, y psicológica y vitalmente también realmente presente en cuanto objeto inmediato de amor de caridad, y en cierto modo experimentable por la fe viva y sabiduría. Esta unión psicológica (real-objetiva) es imperfecta *in via*; será perfecta *in patria*.

---

(106) *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique*. Dos tomos, Paris, 1927.

(107) *Fils de Dieu par grace*, Paris, 1948.

EPILOGO

Al buscar una explicación teológica al misterio de la inhabitación, no hemos querido quitarle su misteriosidad; ahí la dejamos. La Teología no disipa los misterios; les busca inteligibilidad teológica, resultante de conjugar el juicio de fe con los conceptos de una sana filosofía, y con otras verdades reveladas u otras conclusiones teológicas. No se trata, por consiguiente, de reducir realidades sobrenaturales tan sublimes a nuestros esquemas y categorías humanas, sino de buscar la inteligibilidad posible al misterio, conscientes siempre de que su realidad íntima, remotamente análoga a nuestras categorías naturales, nos trasciende infinitamente. No se trata, pues, de develar el misterio, sino de recibirlo racionalmente, tanto más legítimo esto, cuanto que la revelaciión nos está dada y traducida en conceptos humanos. A quien parezca que con nuestros análisis se diluye el misterio en los actos de conocimiento místico y amor de caridad, diremos que sí, y ahí está precisamente el valor y la eficacia sobrenatural de la vida teologal: prolongar el misterio trinitario a nuestra alma.

Fr. Victorino Rodriguez, O. P.

El contrato y la institución en el matrimonio

I

APRECIACIONES CONTRADICTORIAS

1. *Teoría contractualista.*—Cuenta en su haber con una ejecutoria de siglos en la literatura canonística, cosa que no puede afirmarse de la teoría institucional, todavía joven, en cuanto a su elaboración, pese a la veteranía de su realidad metafísica.

Para el Profesor de la Pontificia de Salamanca, el P. Alonso Morán: «Resulta más aceptable la doctrina contractual que la institucional; pues aún admitiendo que la primera no resuelve todas las dificultades ni salva todos los inconvenientes, igualmente se debe reconocer que menos aún las resuelve la segunda, y mayores inconvenientes son los que de ella se siguen, etcétera» (1).

2. *Teoría institucional.*—La acepta, sin reservas, el Profesor de la Universidad de Sevilla Sr. Giménez Fernández, cuando asegura que «La voz contrato es inaceptable, porque actualmente excluye en su significación un orden previo creador de obligaciones independientes de la voluntad de los contrayentes» (2).

---

(1) Alonso Moran, *Sabino*, O. P., *Introducción al tratado del matrimonio*, en «Suma Teológica», Madrid, B. A. C., 1956, t. XV, p. 163.

(2) Gimenez Fernandez, José, *La Institución matrimonial*, 2.ª ed., Madrid, C. S. I. C., 1947, p. 114.

El Profesor García Barberena, estima que el matrimonio «consiste conforme a la idea romana y escolástica y predominantemente también en los juristas y filósofos cristianos clásicos, *no en un contrato* sino en una unión indisoluble de base sexual entre hombre y mujer; que dicha unión comienza a existir en virtud de un acto positivo que las leyes se encargan de establecer; que este acto en el matrimonio canónico, en los casos corrientes puede llamarse *con toda razón contrato, en otros casos no...*» (3).

Nuestro Tribunal Supremo se pronuncia también a favor de la institución en el primer Considerando, poco exacto, de una Sentencia del 5 de marzo de 1957. «La concepción social, dice, que ha prevalecido frente al matrimonio contrato, ha elevado el matrimonio institución *formado por un conjunto de reglas de derecho esencialmente imperativas,* cuyo fin es dar a la unión de los sexos una organización social y moral, *correspondiente a las aspiraciones de momento* y a la naturaleza permanente de los sujetos» (4).

El Profesor Lamas Lourido, advierte conciliador que «La denominación de contrato no significa ninguna innovación de la dignidad sacramental del matrimonio, ni nos induce a formarnos un concepto inexacto de la institución matrimonial» (5).

A pesar, añade el Prelado Auditor Rotal, de la conclusión a que hemos llegado, ya hemos dicho que no es aplicable al contrato matrimonial la dogmática contractual en su integridad; sufre esta, en efecto, profundas derogaciones, si bien no son tan intensas que nos obliguen a negar al matrimonio el carácter general de contrato» (6).

Le Bras afirma «Que los pueblos antiguos vieron en el matrimonio *como una institución,* sin duda por la importancia religiosa o social y el carácter imperioso de la costumbre que pesaba más que las decisiones individuales y los vínculos perso-

---

(3) García Barberena, Tomás, *Sobre la idea contractual en el matrimonio canónico,* en «Miscelánea Comillas», XVI, 1951, p. 178.

(4) Aranzadi, J., *Repertorio de Jurisprudencia,* Pamplona, 1957, t. XXIV, p. 747.

(5) Lamas Lourido, Ramón, *Consentimiento matrimonial canónico,* en «Nueva Enciclopedia Jurídica», Francisco Seix, Barcelona, 1953, t. V, p. 18.

(6) Id. Ibid.

nales en el matrimonio. Por el contrario, la doctrina clásica ha reconocido siempre al matrimonio como un contrato.

Los comentaristas de las leyes romanas, desde el renacimiento boloñés llamaron contrato al matrimonio y, lo asimilaron en sus ejemplos a los contratos consensuales» (7).

Nos abstenemos de transcribir otras meritadas opiniones, por no juzgarlas ya necesarias a nuestro limitado propósito, empeñado nada más en hacer ver cómo no están enfrentados lo contractual y lo institucional en el matrimonio sino que más bien se complementan...

II.—FIJACION DE CONCEPTOS

1. G. Renard, O. P.:

Para el P. Renard, O. P., «la institución es de derecho natural. Ella responde al instinto natural y encuentra su legitimación en el bien común» (8).

«La palabra Institución, dirá diez años más tarde, ha sido tomada del lenguaje corriente para darle un sentido netamente científico. Y, así, este término entrañaba antes, por su misma vaguedad, dificultades intrínsecas para su aplicación, en cambio una vez aceptado, ha servido de instrumento apropiado para conseguir el progreso del derecho (9).

«La Institución no rechaza el contrato, antes bien, lo supone y lo ampara» (10).

En nuestro caso la institución y el contrato persiguen una misma finalidad, la del matrimonio, cifrada en el bien común.

Es más. «No existe, asegura Renard, un punto fronterizo que separe al contrato de la institución» (11). «Y la unión de lo

---

(7) Le Bras, G., *Mariage*, en «Dictionnaire de Theologie Catholique», t. IX, 2.ª P., col. 2182.

(8) Renard, G., O. P., *La théorie de L'Institution*, Paris, Libraire du Recueil Sirey, 1930, t. I, p. 362.

(9) Renard, G., O. P., *La philosophie de l'Institution*, Paris, Libraire du Recuiel Sirey, 1939 p. 55.

(10) Renard G., O. P., *La Théorie de l'Institution*, p. 144.

(11) Id., Ibid., pp. 223-224.

contractual y de lo institucional es ya una obsesión en nuestra Facultad».

El Profesor de Nancy descubre «en el viraje de lo contractual a lo institucional un progreso, y, lo contrario, significa un retraso» (12).

En efecto, la institución consolida, en nuestro caso, el contrato matrimonial. Cobra éste singular estabilidad, que no debemos buscar en la rígida sistemática del derecho civil, puesto que no encaja en la misma, más que como un *contrato sui generis,* es decir, con valor analógico, pero no unívoco.

El contrato matrimonial, esencialmente, es la expresión del consentimiento lanzado como una flecha hacia el blanco mismo de la institución.

2. J.-T. Delos, O. P.:

El Profesor de Lille, refiriéndose al contrato, observa «que su verdadera naturaleza no es un simple fenómeno de equilibrio de dos voluntades, sino que es también *de naturaleza institucional* y gravita en torno a una idea organizadora» (13).

Más adelante, advierte cómo en el contrato celebrado entre dos personas, las voluntades no hacen otra cosa que «Adhérer a un objeto reconocido *como justo por la razón,* lo cual no es lo mismo que decir que el objeto del contrato es justo porque aquél señala el punto crucial en donde se encuentran dos voluntades» (14).

En efecto, el objeto del contrato matrimonial *es justo por el derecho natural* y las voluntades de los contrayentes *se adhieren al mismo, libremente, como es en sí, estatuído por Dios, y ordenado al bien común,* que es la multiplicación de la gran familia de los adoradores de Dios.

En el contrato matrimonial, como en ningún otro, la justicia

---

(12) Id., Ibid., p. 438.

(13) Id., Ibid., pp. 450-451. Y la p. 365: «mais parce qu'il existe une irréductible liberté individuelle, l'institution ne peut définitivement expulser le contrat».

(14) Delos, J.-T., *La théorie de l'Institution. La solution réaliste du problème de la personalité morale et le Droit a fondament objectif,* en «Archives de philosophie du Droit», 1-2 (1931), 136.

viene ordenada de lo Alto y las voluntades, al prestar su consentimiento, aceptan las propiedades que fluyen de la naturaleza misma del fin específico que se quiere alcanzar.

Existe, pues, en el matrimonio una constante, que no depende de la voluntad de los contrayentes. Una estabilidad, reclamada por la indisolubilidad, para lograr el bien que es de derecho natural, y, que convenimos en llamar provisionalmente institucional, porque no nos aferramos al *término institución*, como algo definitivo (15).

«*No es más que una manera* de expresar hasta el presente, afirma Renard, ese algo objetivo establecido por Dios en el matrimonio, que nunca puede relajar la voluntad de las partes: la indosolubilidad» (16).

III

VALORACION TERMINOLOGICA

1. Santo Tomas:

Como para los demás teólogos y canonistas medievales, el contrato es el modo de expresar el consentimiento de presente, como causa eficiente del matrimonio. El consentimiento de dos voluntades orientadas a la consecución de un mismo fin, ordenado al bien común (17).

La «Afectio» del derecho romano, la amistad o amicitia necesaria para el matrimonio son en el fondo el consentimiento contractual, que no existiría sin aquellas, asegura el doctor Angélico. Es la *espontaneidad* de que hace mérito el Génesis cuando advierte que el hombre dejará a su padre y a su madre, por su mujer» (18).

Pero, por encima del elemento subjetivo (el consentimiento),

---

(15) Cfr. Delos, J.-T., o. c., p. 143.

16) Renard, G., O. P., *La théorie de l'Institution*, pp. 131-32.

17) Renard, G., O. P., o. c., p. 128.

18) «El matrimonio lo produce el consentimiento entre personas hábiles según derecho, legítimamente manifiestado, que por ninguna potestad humana puede suplirse», c. 1081. Miguélez Alonso Cabreros, Cod. Bilingüe, B. A. C., 1954, p. 403.

está la norma divina, elemento objetivo, que puede llamarse institucional, cuya justicia no depende de la voluntad de las partes consentidoras, sino del derecho divino natural, al cual tienen que plegarse los que quieren casarse, si de veras persiguen la finalidad específica del matrimonio.

En efecto, existe algo externo a las voluntades contratantes, algo institucional dispuesto por Dios, como son por ejemplo la unidad y la indisolubilidad, requeridas como propiedades esenciales del matrimonio. Ninguna autoridad inferior a la divina, aunque sea la del mismo Estado, puede alterarlas, ni suprimirlas.

Santo Tomás dice que «la unión matrimonial se verifica, a semejanza de como se produce la obligación de los contratos materiales» (19). Al sentido analógico que, nos brindan las palabras citadas, debemos añadir la proyección institucional de estas otras: «El matrimonio no es el consentimiento mismo, sino cierta unión de las cosas ordenadas a un efecto, como hemos dicho, y tal unión la realiza el consentimiento» (20).

Y en otro lugar: «La unión implica cierta coadunación y, esto da por resultado que, dondequiera exista coadunación de varias cosas, se produzca alguna unión».

«Las cosas ordenadas a un mismo objeto, se dice, que se coadunan con relación al mismo, como se coadunan diversos hombres para formar un ejército, o, para explotar un negocio, por lo cual se llaman conmilitones o compañeros de negocio. De ahí, que como en el matrimonio se ordenan dos personas para la generación y educación de la prole, lo mismo que para constituir un hogar, consta que en el matrimonio se produce cierta unión, merced a la cual, los casados se llaman marido y mujer, y dicha unión, precisamente, por ordenarse a un objeto constituye el matrimonio, del cual proviene la unión de las almas y de los cuerpos» (21). Un poco más adelante, el santo califica de máxima la meritada unión (22).

El fin perseguido por el matrimonio va ordenado al bien común, hasta tal punto que, añade el doctor Angélico, «Entre los

---

19) NACAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, 6.ª ed., Madrid, B. A. C., 1955, p. 15, V. 24.

20) Suplemento, q. 45, a. 2; c; cfr., q. 45, a. 1. c.

21) Suplemento, q. 45, a. 1, ad 2.

(22) Suplemento, q. 44, a. 1, c.

actos naturales, solamente la generación se endereza al bien común..., la conservación de la especie. De ahí que, instituyéndose la ley para el bien común, es menester que en lo pertinente a la generación, más que otra cosa sea regulado por las leyes divinas y humanas ..... y porque es necesario encaminar lo bueno a lo óptimo en el hombre, la unión del varón con la mujer está ordenada por las leyes en lo referente a la generación y educación de la prole, sino también a las buenas costumbres por la recta razón, ya respecto del hombre individual, sino en cuanto es parte de la familia doméstica o de la sociedad civil» (23).

En la temática matrimonial aparecen bien dibujados los ejes sobre los cuales se monta la teoría realista de la institución, como hemos visto. Pero, por si fuese poco, recordaremos el colorido institucionalista del siguiente texto: «Si el consentimiento es uno, en cambio es múltiple, por cuanto, son dos los que lo prestan» (24).

«Este consentimiento por parte de la mujer no recae directamente sobre el varón, sino sobre la unión con el mismo, e igualmente, por parte del varón, el consentimiento se refiere a su unión con la mujer» (25).

Esta constante de la unidad en la multiplicad del consentimiento matrimonial como causa de la comunidad de vida entre los cónyuges, al recibir con la Bendición nupcial los mejores augurios de pervivencia hasta la cuarta generación, nos parece que, en buena filosofía jurísdica, tiene pleno sentido institucional.

2. *Doctrina de los Canonistas.*

La teoría contractual campea en todos los que vamos a citar como expresión auténtica del consentimiento.

En el derecho romano, hasta la época del Imperio no se emplea la terminología contrahere matrimonium, el cual, como los demás contratos, se perfecciona por el nudo consentimiento. Dig. XX, 1, 4, y XXII, 4, 4.

---

(23) Suplemento, q. 44, a. 1. ad 3.

(24) Suma contra los Gentiles, texto bilingüe, Madrid, B. A. C., 1953. pp. 422-443.

(25) Suplemento, q. 45, a. 1, ad 3.

a) Pedro Lombardo en su Libro de las Sentencias (1150) dice que «donde hay consentimiento de presente *se contrae* el matrimonio» (26).

b) Bernardo de Pavía (1213) a propósito de la «condición contra la naturaleza del contrato matrimonial advierte que vicia el contrato» (27).

c) Gofredo de Trano (1245). «El matrimonio rato, el que se *contrae* entre los fieles, es indisoluble, a no ser que se ingrese en religión, y se llama rato a diferencia del que *contraen* los infieles» (28).

d) El Cardenal Hostiense. «Es suficiénte que el consentimiento se manifieste de alguna manera, como dice la *Ley en los contratos* semejantes» (29).

e) Juan André (1270-1348), «Cuando el marido confiesa su impotencia acusada por la esposa, ésta puede contraer de nuevo» (30).

f) El Panormitano afirma «que pueden contraer matrimonio los ausentes —per nuntium— *porque todo contrato se perfecciona por el consentimiento*» (31).

g) Los Salmanticenses advierten también «en el matrimonio la *ratio contractus*, que requiere verdadero consentimiento con todos los demás elementos que lo constituyen; así como el vínculo causado por *el contrato*» (32).

h) Covarrubias, después de afirmar rotundamente que «ni el Sumo Pontífice puede autorizar un matrimonio carente de consentimiento, invoca la razón ya expuesta en otro lugar, *por-*

---

(26) Lombardo, Petrus: *IV Sententiarum*, Antuerpiae, Typ. Michaël Bousquet, 1757, dist. 28, p. 533.

(27) Papiensis, Bernardus, *Summa Decretalium*, Graz, Akademische Druck V. Bergsanstalt, 1956, p. 148.

(28) Trano, Goffredus, *Summa clariss. Iuris interpret. in Tit. Decretalium*. Menetiis, apud Cristophorum de Zanettis, 1570, fol. 184v. núm. 9.

(29) Hostiensis, Henricus Card., *Suma, de matrimonio*, Venetiis, Iacob Giunta, 1542, lib. IV, fol. 195, núm. 10.

(30) Andrea, Joannes: *In IV Librum Decretalium*, Venetiis, apud Franciscum Senensem, 1631, cap. I: Accepisti, fol. 46, núm. 1.

(31) Tudeschii, Nicolaus, *In Librum Decretalium*, Venetiis, 1582, t. VII.

(32) Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, Barcinone, Raphaelis Figueró Typrographus, 1693, t. II, p. 100, c. 2.ª.

que el matrimonio es un contrato y por tanto exige el consentimiento» (33).

i) Schamalzgrüeber, entre los demás contratos, concede al del matrimonio «la primacía por la universalidad, la antigüedad y la dignidad» (34).

j) Gasparri define el matrimonio teniendo a la vista la terminología de las Decretales, de sabor romanista como «un contrato conforme al derecho o a las leyes, entre el marido y la mujer, individuam vitae consuetudinem afferens» (35).

En efecto, las de Gregorio IX nos han dejado esta definición: «Matrimonium est maris et feminae conjunctio, individuam vitae consuetudinem retinens» (36).

También en el libro IV de la citada colección abunda la terminología contractual, por cuanto el contrato representa el consentimiento de los cónyuges, como hace mérito desde Título primero en el que dice «el matrimonio solamente se contrae por el consentimiento, sin que adolezca de invalidez por no haberse cumplido las costumbres patrias» (37).

k) El profesor Montero Gutiérrez defiende que «el matrimonio es un contrato bilateral, y estimamos, añade, que ésta es la verdadera doctrina» (38).

3. *Resumiendo*:

Hemos apreciado en el número primero dedicado a la doctrina meramente referida de Sto. Tomás un matiz institucional que se echa de menos en la dogmática contractual de los canonistas citados en el número siguiente.

Santo Tomás valora ontológicamente las propiedades esenciales que fluyen de la naturaleza del contrato matrimonial y

---

(33) COVARRUVIAS, Didactus, *In varios civilis, ac pontificii Iuris titulos Relectiones*, Venetiis, 1571, t. I, p. 145-146.

(34) SCHMALZGRUEBER, Franciscus, *Ius Decretalium*, Romae, 1844, t. IV P. 1.ª, p. 2.

(35) GASPARRI, Petrus, *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, Romae, 1932, vol. I, p. 15.

(36) X. II. 23. 11.

(37) X. IV. 1. 1. D

(38) MONTERO, Eloy, *El matrimonio y las causas matrimoniales*, Madrid, 1941, p. 16.

que el Sacramento no hace más que confirmar y fortalecer todavía más.

El contrato matrimonial para que lo sea reclama para sí la unidad y la indisolubilidad de los cónyuges. Estos aspiran para siempre y se obligan a la conquista de un bien común, que es también el suyo propio y supremo de convertirse en una sola carne. «Erunt duo in carne una».

El marido y la mujer forman la sociedad conyugal que es el primer peldaño de la sociedad paterno-filial, vaciada en los moldes de derecho natural. Estos principios nos traen sugerencias metafísicas que debemos escuchar y ponderar justamente si no queremos prescindir de la raigambre ontológica de la ciencia jurídica, que a nadie perjudicaría más que a ella misma.

En la doctrina de Santo Tomás, el matrimonio fué siempre un contrato sin dejar de ser por eso una institución. No son conceptos contradictorios ni tampoco es posible señalar el punto fronterizo en los mismos, repetimos con Renard.

Con la dogmática contractual, nada más, no satisface la interpretación de los textos tomistas referidos y que no son los únicos.

En el número segundo hemos recordado la terminología contractual de los canonistas de todos los tiempos, aunque sin ninguna preocupación exhaustiva como ha podido verse.

Para estos grandes juristas el problema filosófico-jurídico de la institución estaba fuera del marco de la sistemática tradicional. Para ellos era más que sobrado proclamar el origen natural del matrimonio y su elevación a la categoría de sacramento, sin dejar de ser sacramento. «Quod fuit permansit et quod no erat assumpsit».

CONCLUSION

El contrato y la institución definen conjuntamente el contenido jurídico del matrimonio.

El acuerdo de los cónyuges (contrato) unidos para la consecución de los fines establecidos por Dios (institución) adquiere tal firmeza y estabilidad que ninguna potestad, inferior a la divina, puede quebrantar.

Rehuyendo los peligros de toda definición, aceptamos sin embargo, la que en alguna parte hemos visto, «El matrimonio es un contrato institucional».

Fr. Vicente Montserrat, O. P.
Profesor en la Facultad de Derecho
Canónico del Angélicum.

NOTAS CRITICAS

DIALOGO Y DISPUTA

En torno a la Filosofía de Ortega y Gasset

El P. Santiago Ramírez se ha impuesto la grave tarea de abrir sendas claras en el confuso bosque de la filosofía orteguiana, y para darle cima se ha armado de paciencia, de agudeza intelectual, de benévola comprensión. Reitera su noble intento porque sabe bien que Ortega es difícil de apresar, se hace huidizo, y quiere escapar a toda norma y canon, como si entrar en un esquema fuera saltar más allá de la vida y pasar a formar parte de las cosas yertas y necrosificadas. Ortega gusta de ser una verdadera anguila filosófica, o un bosque siempre en crecimiento. Ramírez le ha salido al paso con afán venatorio y en su libro «*La Filosofía de Ortega y Gasset*», le ha dado alcance. Ahí quedan los caminos abiertos en el bosque. Ya se puede cruzar de parte a parte. De esas vías arrancan las múltiples perspectivas, se deriva la endeblez interna de cuanto allí germina. Aquel libro se abrió como un abanico para recoger las palpitaciones viscerales de una filosofía originada por el «mal humor». Luego han aparecido en la filosofía orteguiana otros estremecimientos, nuevas voces de los que bracean a solas en el agitado mar de la vida como realidad radical. Ramírez ha querido recogerlas también, y nos ha brindado un nuevo libro traspasado por la misma inquietud de encontrar la verdad, perfumado con el buen olor de la amistad, abierto cordialmente al diálogo (*). Los hombres hablando se entienden. Donde sur-

---

* Santiago Ramírez, O. P., ¿*Un orteguismo católico*? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos. 259 págs. Salamanca. San Esteban, 1958. Publicado también en «*La Ciencia Tomista*», núm. 269-268, 85 (1958), 431-632.

ge el diálogo llega antes la comprensión. Los diversos afanes pueden hacerse convergentes, primero en la cordialidad, más tarde en la verdad. Pone de nuevo este diálogo en la cuestión del día el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset. Cuestión disputada. Cuestión actual. Será oportuno recoger aquí tres puntos en relación con el diálogo amistoso de Ramírez y los tres epígonos de Ortega: *el origen* y la *lección* del diálogo.

I.—El diálogo ha surgido como una reacción en cadena. Está enlazado con la obra anterior de *la filosofía de Ortega y Gasset*. Puede decirse su continuación y complemento. Aquella obra tuvo múltiples y gloriosas resonancias. Constituyó un éxito editorial. Llegó a ser el libro más vendido en España durante algún tiempo. Ello indica que interesó a todos los ambientes cultos. A pesar de ser un libro científico, donde se sacrificó la amenidad para dar más esplendor a la verdad desnuda, lo han leído, lo han devorado muchos españoles. Era un libro llegado en buena hora. Trataba sobre Ortega, gran pensador español. Exponía de un modo claro, sistemático, consecuente, los fundamentos mismos de su filosofía. Le juzgaba con acierto, con objetividad y sin pasión, desde la sana filosofía, desde el inapelable tribunal de la fe. De aquella crítica resultaban consecuencias graves. Fué como una piedra cayendo en las aguas tranquilas de un lago. De orilla a orilla de España ha llegado el rumor de estas aguas agitadas y convulsas. Todo el que leyó el libro con ojos despiertos, podía, sin ser profeta, anunciar lo que muy pronto habría de ocurrir. Aquel libro traía luz y calor para España. Para unos fué una confirmación magistral de lo que ya antes habíamos concluído. Confirmación segura y robusta. Para muchos el libro constituía un descubrimiento. Lo que ellos no habían llegado a ver nunca, resultaba cierto. En Ortega había un subsuelo filosófico de muy poca consistencia metafísica, que estaba en oposición radical con las verdades elementales de la fe cristiana. En uno y otro sentido fueron apareciendo los juicios acerca del libro de Ramírez. Periódicos y revistas se hicieron eco de estas inquietudes culturales. Todavía siguen llegando nuevas voces que se suman al coro, cartas al autor, que en algún modo le compensan de las lentas horas laboriosas que hicieron posible el libro. Así la luz que sale del libro, vuelve como por reflexión, a su punto de partida.

Pero no todos podían estar de acuerdo. Casi al mismo tiempo salían a recorrer los caminos de la cultura algunas obras póstumas de Ortega: «*El hombre y la gente*», que Ramírez pudo utilizar en algunas notas, «*Qué es filosofía*», «*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*». Sus discípulos se aprietan ahora más fuertemente en torno al pensamiento del que fué su maestro. Confían en la fuerza de su ingenio. Esperan que, como otro Cid Campeador, obtenga las mejores victorias después de muerto. Está aún muy reciente su memoria para que vean con buenos ojos que otros de fuera quieran ser los intérpretes genuinos de su pensamiento. «Hubo siempre en torno a Ortega —dice Pedro Caba, como quien habla por experiencia— gentes que, por su amor al maestro, y entusiasmo por su pensamiento, dieron muchas pruebas de iliberalidad e incomprensión para todo lo que significara discutir a Ortega» (*Indice*, n. 115, p. 3). El libro de Ramírez, que ha llevado luz a otros ambientes, ha traído calor de disputa al cenáculo orteguiano. Les ha caído mal, ha hecho saltar entre ellos la chispa de la contradicción, y se han declarado en desacuerdo radical con la obra. Más aún: han dado la voz de alarma. Invitan a todos los que en esta hora se sientan «católicos, intelectuales y españoles», a una «reflexión seria» sobre la obra de Ramírez, y, en consecuencia a «expresión responsable» de su propio juicio. Quizá el rumor de muchas voces llegue a poner las cosas en claro, a librarles de esta «rotunda y compacta condenación» (Laín Entralgo, *Los católicos y Ortega*, pgs. 3-4). Por su parte han iniciado la réplica en todos los tonos: desdeñosa, para ofrecer precisiones y cautelas, para demostrar lo desafortunado del intento de Ramírez. Para indicar el origen del diálogo, que ahora nos ocupa, basta recoger tres de los impactos que del campo orteguiano han sido lanzados al blanco del libro de Ramírez. Pronto veremos con qué fortuna.

El primero apareció en *Religión y Cultura*, revista de los PP. Agustinos, dirigida por los Padres Félix García y César Vaca, en el n. 110, 3 (1958) 321-325, con el título *Un libro sobre Ortega*. Se diría a primera vista que es *proles sine matre*, porque el autor no ha querido firmar. Pero habida cuenta aquello de que *actiones sunt suppositorum*, y que por los frutos se conoce el árbol, o que genio y figura hasta la sepultura... se ha encontrado la madre del cordero. Vicente Marrero Suárez, en *Punta*

Europa, n. 30, pgs. 120-129, le ha seguido la pista y llega a concluir: «enlaza tan claramente con otras anteriores, de estilo y espíritu tan idénticos» (p. 121) que, no cabe duda, pertenece a Julián Marías. Este padre putativo de las «anotaciones breves» (p. 325) quien, paradójicamente, nos dice que se honra en ser uno de los «últimos eslabones» de la *escuela filosófica* más granada «que la filosofía ha producido en España en este tiempo» (J. Marías, *La filosofía española actual,* Austral, 1948, p. 9) tiene ya en su haber cultural históricos antecedentes sobre críticas a libros que de algún modo enjuiciaban la filosofía de Ortega. Díganlo el P. Oromí, el P. Iriarte, y el mismo Marrero Suárez. A lo largo del diálogo oiremos a Ramírez decir que «este buen aristarco» (p. 132) «es un especialista» (p. 209) para hacer críticas y reseñas con ciertos caracteres peculiares. Esta que dedica al libro del P. Ramírez, sin firmar, le confirma en su especialidad.

De mejor tono y más solvencia científica es la crítica que ha hecho Pedro Laín Entralgo, quien también se confiesa además de católico intelectual y español, orteguiano. La crítica de Laín tiene un claro sentido. Trata de apartar de la filosofía de Ortega la dura y compacta condenación que desde el campo católico ha pronunciado Ramírez. Este juicio no puede ser definitivo. «Yo creo —afirma Laín— que cabe una conciliación entre gran parte del pensamiento de Ortega y el catolicismo; pero para esto haría falta un estudio profundo de su filosofía, y esto es una cosa que está más por hacer que hecha. Esperemos el gran libro que Julián Marías nos debe». (*La Quincena,* Revista de *La Habana* (*Cuba*) 15 de septiembre de 1958, p. 6). Por ello, mientras aparece ese «gran libro», él ha ofrecido a los españoles sus reparos al libro de Ramírez. Los publica con el título *Los católicos y Ortega,* en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* n. 101 mayo, 1958. Sienta los preceptos, según los cuales se debe proceder en el análisis de las obras de Ortega, pasa revista a diversos puntos del libro de Ramírez, encontrando que su esfuerzo lectivo y exegético no ha sido suficiente, y concluye indicando cuál debe ser la actitud de los católicos ante las obras de Ortega: «más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo, hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega» (p. 14). Cuando Ramírez la llame al diálogo, punto por punto, se pondrá en claro lo que Laín ha escrito con pri-

sas, con demasiado calor y escasa ponderación, aunque sí con honrado y noble propósito.

A la réplica ha acudido también el Sr. Aranguren. Y la ha presentado, no como recensión o artículo de revista, sino en folleto aparte, titulado *La Etica de Ortega* (Madrid Taurus, 1958). Se ha reservado el campo de la Etica para probar cuán desafortunado ha sido el intento del P. Ramírez. Es también orteguiano convicto y confeso, en recientes y célebres oposiciones obtuvo la cátedra de Etica de la Universidad de Madrid; puede presentarse también como especialista en la materia.

Los tres arraigan en el subsuelo común orteguiano y están en franca oposición a la obra de Ramírez. Este dirá que «coinciden en la intención, en la táctica y en las armas de combate» (p. 220). «Los que llamamos a Ortega 'nuestro maestro común —nos advierten los tres con algunos otros— los que hemos recibido de él, en diversas proporciones y formas, doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud, somos, en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos» (*Arbor,* n. 91-92, julio-agosto, 1953). Los tres han salido en defensa del maestro común de la doctrina filosófica que les ha legado. Sus escritos son breves. La oposición a la obra de Ramírez la han buscado a base de otros textos orteguianos no utilizados o «malentendidos» en «*La Filosofía de Ortega y Gasset*». Conviene observar que ninguno de los tres ha ido en sus observaciones a las bases y puntos quiciales del libro. En general se han entretenido en puntos secundarios, máxime en los que se refieren a la trascendencia en Ortega. Han dejado intacta la noción de vida como realidad radical, que fué la gran reforma de Ortega, y la piedra angular de su edificio filosófico, de la cual Ramírez hace derivar, con lógica acertada, todo lo demás. La flecha que les ha herido más hondamente parece haber sido este párrafo en que Ramírez, de acuerdo con el Sr. Obispo de Zamora, habla de la incompatibilidad de las ideas fundamentales de Ortega con la fe y la moral del catolicismo: «Pero lo que no cabe en realidad es que un lector absorba consciente y deliberadamente ese veneno orteguiano, declarándose su discípulo y seguidor entusiasta, y al mismo tiempo conserve intacta su fe de católico» (Ramírez, *La Filosofía de Ortega y Gasset,* p. 443). Y esta flecha quisieran arrancarla de sus car-

nes orteguianas, para seguir tranquilamente en su vida como católicos y orteguianos.

Sin gran esfuerzo podemos espigar en estos escritos un haz de objecciones contra la obra de Ramírez. No han perdonado ni la persona, ni la obra. Aranguren no ha dado paz a la pluma en lo referente a la persona. En las páginas 220-222, recoge Ramírez el «precioso ramillete de siemprevivas« con que le ha obsequiado. Opinan los orteguianos que Ramírez no debió escribir nunca esa obra sobre Ortega, porque carecía de los supuestos filosóficos imprescindibles para entenderlo; porque le leyó sin interés y con el único propósito de condenarle; porque desde el tomismo piensa, escribe y juzga la filosofía de Ortega. Sus estudios habituales son los de la teología medieval. Estos temas de filosofía moderna se le escapan. En suma, está incapacitado para comprender a Ortega. Por ello mismo la obra ha sido desafortunada en todas sus partes. No es científica. Prueba irrecusable de ello son las siglas que aparecen al principio de la obra que «hacen pensar en textos de relación más bien lejana con la filosofía del autor comentado» (Anónimo, de *Religión y Cultura,* p. 321). Las palabras, que de cuando en cuando emplea, son una lesión de la justicia y aún del decoro que exigen estrictamente las polémicas filosóficas y teológicas. Ellos las copian con todo cuidado, sacándolas con pinzas de su genuíno contexto (Cfr. Laín, *Los católicos y Ortega,* p. 10. *Religión y Cultura,* ibid., p. 322-323). Ramírez no es objetivo. Ha condenado a Ortega sin oírle ni entenderle. No ha tenido en cuenta todos los textos referentes a la cuestión tratada, sino sólo los que se acomodan a su fin condenatorio. Y para probar esta tesis global los tres se entretienen en revisar algunas cuestiones. Uno se limita a mostrar con «algunos breves ejemplos», la necesidad de una total revisión (Laín, *Los Católicos y Ortega,* p. 8); otro, recoge solo «algunos caracteres del libro», y le bastan algunas anotaciones breves (*Religión y Cultura,* ibid., p. 321 325), otro, por fin, cuida de la defensa de la Etica orteguiana.

Una vez publicadas, estas críticas se han lanzado a todos los vientos, como muro de contención a la obra que triunfaba. En la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid repartían a los estudiantes separatas de la crítica de *Religión y Cultura,* y éstos la exhibían provocativamente para hacer campaña contra el P. Ramírez, que daba una conferencia sobre «Nueva Teolo-

gía», en el Ateneo de Madrid (Cfr. V. Marrero Suárez, *El buen tono orteguiano,* p. 128). La copiaba también la revista «Revista» de Barcelona. La de Laín la hemos encontrado profusamente distribuída en separatas. El folleto de Aranguren figuraba en buen número de ejemplares hasta entre los libros de filosofía española que se exponían en Venecia con motivo del XII Congreso Internacional de Filosofía, en el pasado septiembre.

En dialéctica hegeliana diríamos que después de la *tesis* de Ramírez ha venido la *antítesis* de los orteguianos Por el tono, por las cosas que se han dicho en ella, por la repercusión que ha tenido, por la procedencia que trae, la antítesis, ha sido como bola de nieve que desciende y se agiganta. «Bastaría pensar en esas dos mentes poderosas que son Aranguren y Laín Entralgo» —dice Pedro Cuba, quien, también se suma a esta corriente de oposición para no despreciarla. Conforme al testimonio de García Bacca, —cuyo testimonio es bastante sospechoso—, serían éstos de los católicos que al contacto con Ortega «han dado elasticidad, vigor y juventud a sus ideas» (Pedro Cuba, *Polémica sobre Orttega,* Indice, n. 115, p. 5). Era llegada la hora de intentar la *síntesis,* que corrija los excesos y ponga las cosas en su punto. Con este afán ha nacido el diálogo de Ramírez. Revisión de lo afirmado por él y examen detenido de las objeciones de los orteguianos. Muy débil debe ser la tesis que no resista una objeción. En la proa de su diálogo, al iniciar esta segunda navegación, ha colocado Ramírez unas hermosas palabras de Ortega que dicen así: «para un intelectual de vocación —no pretendo ser otra cosa y lo soy con frenesí—, las objeciones certeras son la cosa más agradable del mundo, pues como intelectual, no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo sino que las estimo, y no solo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas nos proporcionan el placer del triunfo, y podemos hacer el gesto del buen sagitario que ha puesto la flecha en el flanco de la pieza; y si, por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, qué mayor ventura? Es la voluptuosidad del convaleciente, el despertar de una pesadilla, hemos nacido a una nueva verdad, y la pupila irradia, entonces, reflejando esta luz recién nacida» (*Qué es Filosofía,* p. 262-263). Todo ello nos explica suficiente-

mente el origen del diálogo, abierto cordialmente a los amigos, y, sobre todo, a la verdad. Veamos ahora cómo se desarrolla.

II.—El diálogo es un auténtico «*rencontre*» que se produce, no en un terreno *nullius*, sino en las mismas posiciones orteguianas. Es decir, que Ramírez, acusado en todos los tonos de no acercarse a la filosofía de Ortega para comprenderla *desde dentro* (Cfr., *Religión y Cultura*, ibid., p. 322), de *malentenderla* desde el tomismo (Laín, *Los católicos y Ortega*, p. 11), comienza por ponerse en el terreno que ellos han elegido. Así no habrá distancias y él podrá repetir: «me las he habido con él de hombre a hombre», «he juzgado filosóficamente a Ortega desde Ortega mismo» (p. 185), «mano a mano y cuerpo a cuerpo» (p. 184), con Ortega y con sus conspicuos defensores. No duda pues en aceptar las condiciones que ha puesto el Sr. Laín. «Nos guiaremos —dice Ramírez—, en este examen por las reglas y cautelas excelentes que propone el Sr. Laín» (p. 8-9). Esas reglas tienen su origen en Pascal y en San Ignacio de Loyola. Pascal había escrito: *Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous ses passages contraires*. Laín, no muy correctamente, había traducido este «inexcusable precepto pascaliano»: «Para entender el espíritu de un autor, es preciso concordar todos sus pasajes contrarios» (Laín, *Los católicos y Ortega*, p. 4). La «regla de oro» de San Ignacio, también invocada y aceptada en este caso, dice así: «*todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla*». El diálogo de Ramírez comienza aclarando el sentido exacto de ambas reglas y aceptándolas para ponerlas en práctica, aunque advierte, desde luego, que han sido incumplidas por los mismos que las proponían, como si se tratase de leyes del embudo (Cfr., pp. 8-9, 15-16).

En su *Discurso del Método* escribía Descartes: «Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes se los dan; y si faltan en la menor cosa, merecen censura por ello» (Edición de R. Frondizi, *Revista de Occidente*, p. 4). La censura de Ramírez al verlo incumplido desde el punto de partida en esta clara y dura sentencia: «me da la sensación de querer tratar lo serio sin seriedad» (p. 17). Pero acepta para sí ambos preceptos y se dispone a cumplirlos punto por punto.

El diálogo tiene gran riqueza de contenido. Es preciso leerlo

con calma. Las palabras se prestan a llevar cargas de pensamiento muy diverso. Se tornan más ágiles, más aladas que en el libro. El diálogo es un constante roce de toma y daca, un torneo intelectual, una polémica donde se lucha por la conquista de la verdad o la defensa de la misma, con el mismo ímpetu y limpieza con que los caballeros antiguos luchaban por su patria o por su dama. Los que han seguida la trayectoria científica de Ramírez, conocen su habilidad en estas lides del espíritu. Pueden recordar los diálogos que tuvo con Maritain, o los boletines de *La Ciencia Tomista* que él escribía desde Friburgo. En esta hora de plenitud, cuando dialoga con los orteguianos, reaparecen sus dotes de buen conversador, de certero sagitario. A pesar de haberse impuesto una una noble seriedad científica, una actitud *fría y serena* (p. 8), han pasado al diálogo muchos matices psicológicos propios de una disputa llena de interés, perfiles de leve ironía, agudezas de buen pensador, francas sonrisas, rasgos de sano humorismo. Todo ello en frase de Ortega, son «gestos del buen sagitario que ha puesto la flecha en el flanco de la pieza» (*Qué es Filosofía,* p. 262). Ello hace que el diálogo tenga vida, interés, humanismo.

Si bien el diálogo se dirige a los tres orteguianos antes mencionados, no se concede a los tres la misma importancia. Porque sus críticas no están a la misma altura. El *caballero anónimo,* que no ha hecho más que «un conato de censura» (p. 231), que revela no haberse dado cuenta ni del sentido, ni del alcance, ni de la técnica de la obra de Ramírez (p. 14-15), de quien puede dudarse de que la haya leído verdaderamente (p. 132), viene admitido al diálogo sólo en segundo término, como de pasada, para patentizar «su total ausencia de criterio científico» (p. 116), o hacerle confesar algún «traspié descomunal» (p. 132). El Sr. Aranguren llega sólo al final del diálogo, cuando ya estaba casi todo dicho, aún aquello que le atañía a él más directamente. Para su folleto es el diálogo del último capítulo. Quien movió a Ramírez a escribir, fué Pedro Laín Entralgo. Con él se entretiene en diálogo amistoso y disputa elevada. «Agradezco yo muy sinceramente —dice Ramírez en el Preludio— al ilustre Catedrático y brillante escritor, Don Pedro Laín Entralgo, el haber dedicado su preclara inteligencia a formular una serie de objeciones, de reparos y de enmiendas a nuestro libro» (p. 7-8).

En cambio, el *método* empleado en el diálogo se mantiene idéntico en toda la obra y con todos los dialogantes. Está acorde con los preceptos inexcusables que se han elegido como norma de conducta. Es rigurosamente científico. Ramírez, como buen interlocutor, gusta *primero* de oír. Deja la palabra al objetante, sólo le impone una medida en las sentencias. Transcribe en su diálogo los juicios de los demás, con exactitud. Lo mismo que en su obra sobre Ortega dejó hablar a Ortega, para juzgarle desde Ortega mismo, ahora se complace en oír a los orteguianos para luego prenderlos en el anzuelo de sus palabras. Nunca omite el lugar de referencia donde ellos las han escrito. Le interesan solamente los «lectores que comprueban o controlan todo lo que leen» (72-73). *Después* de recoger el testimonio del adversario Ramírez lo examina, procura entenderlo, interpretarlo. En este segundo paso ya caen por tierra algunas objecciones (cfr. p. 11, 15, 19, etc.). Hay un *tercer* momento en el diálogo que es el más importante: el examen atento y minucioso, objetivo y sereno de las objeciones de sus críticos, de sus propios juicios, en la tierra común de la filosofía orteguiana. Esta filosofía ha ampliado ahora su horizonte con algunas obras nuevas a las que acuden sin cesar los críticos. Ramírez no les disputa su derecho, sino la exclusiva, y llama de nuevo al mismo Ortega a que sea juez de su propia causa. No sólo cita los textos orteguianos, cogidos al azar, truncados por donde bien les acomoda, buscando palabras más que raíces de pensamiento, al estilo de sus críticos, sino que sigue la trayectoria orteguiana de cada uno de los textos que le han puesto enfrente. No tiene prisa ni impaciencia por saltar a otra cosa. Les analiza en el texto y en el contexto. Se trata de Ortega, pues que Ortega hable. Y como Ortega ha dicho muchas cosas, no vamos a buscar cómo se contradice, sino cómo se puede conciliar y concordar consigo mismo. Para ello «no todos los textos y contextos son de igual valor, sino que se debe preferir lo dicho *ex professo* a lo dicho incidentalmente, lo expresado con toda claridad a lo enunciado oscuramente y lo formulado con posterioridad a lo proferido anteriormente» (p. 9). Cosas sencillas, pero que no se pueden olvidar. Por *último* Ramírez juzga. Ha llegado la hora de decir su palabra. Pronuncia su sentencia acerca del valor de las objeciones disparadas contra su libro. La sentencia se desprende por sí sola. Es patente como una

conclusión. No exige demostración, basta indicarla. Este *método* es ciertamente el único *camino* para dialogar y por el diálogo llegar ala verdad que se discute.

El diálogo está ya en camino de disputa, que se abre allí por donde el Sr. Laín ha preferido. El primer tema que se despliega es el de la *vida humana,* sobre la cual los interlocutores se interrogan: ¿tiene ésta un fin fuera de sí misma? ¿Es compatible curre a la tesis tomista acerca de la Inmaculada, y el carácter inspirado de ciertas partes del Antiguo Testamento. Todo su esfuerzo lo califica certeramente Ramírez con imagen venatoria, «de un tiro al aire» (p. 77). Las frases lainianas y la «*interpretación correcta*», que hace del de Ortega, acerca de la mezcla de la verdad y el error en cualquier doctrina científica concreta, prestan propicia ocasión a Ramírez para hincarle en el flanco saetas que nadie quisiéramos sobre nuestras carnes (Cfr. p. 72-86). Opina Laín que en el campo orteguiano de la *ética* se da algo fijo e inmutable y cita en su apoyo un texto del propio Ortega (O. C. II, 98). Ramírez defiende de que en Ortega la moral no es fija para siempre y para todos, se interna en el diálogo aceptando el texto. «Confieso ingenuamente —nos dice con honradez científica— que [este texto] había escapado a mi atención, a pesar de haber leído cuidadosamente todas sus obras» (p. 89). Lo que ocurre es que Ortega además dijo también lo otro, muchas más veces, y posteriormente. Y no en una simple nota de *Ensayo de crítica,* sino tratando la cuestión expresamente. Por eso Ramírez mantiene su posición con valentía singular: «Yo reto —escribe— a cualquier orteguiano a que pruebe y demuestre, con textos al canto, que Ortega no dice eso, o que los textos por mí citados no dicen eso» (p. 88).

Tanto la existencia, como el ser de *Dios* fueron siempre muy problemáticos en Ortega. Acerca del primer punto los escritos póstumos del filósofo madrileño han aportado un poco más de claridad. Ya lo indicaban las notas al libro de Ramírez, que recogían el testimonio del libro *El hombre y la gente* (cfr., *La Filosofía de Ortega y Gasset,* p. 419-421, n. 6). Vuelve a plantearse esta vieja cuestión en *Qué es Filosofía,* y Ortega la resuelve con lenguaje kantiano. Laín (p. 8), y el anónimo de *Religión y Cultura* (p. 323-324), han utilizado textos de estas obras para hacer resaltar la contradicción de lo que decía Ramírez con lo que decía Ortega. Con razón el diálogo, al llegar

a este tema, se ha detenido a replantear de nuevo la cuestión y a examinar otra vez los textos (p. 106-144). ¿Es posible salvar la trascendencia en Ortega, tan deseada por los orteguianos? Ramírez, no sin observar la incongruencia científica del anónimo de *Religión y Cultura,* que le ha puesto textos que él, cuando escribió su libro, no pudo conocer, concluye que del análisis de estos nuevos testimonios se desprende en Ortega la admisión de la *existencia de Dios* (p. 116). «Pero respecto de su naturaleza —aún examinados todos esos nuevos testimonios— fluctúa entre muchos errores y contradicciones. Nada de un Dios personal...» (p. 129). Pero el señor anónimo se ha empeñado en hacon la fe católica el pensamiento de Ortega en este punto? Ramírez había concluído en ambos casos por la negativa. Los testimonios de Ortega estaban muy explícitos. Laín se opone a Ramírez, con otra cadena de textos al canto. Dialéctica de tesis y antítesis. La síntesis surge por el paciente examen de cada uno de los textos aducidos. Ramírez escribe: «Honradamente, siguiendo el precepto llamado pascaliano, los vamos a recorrer *todos*» (p. 20). Y cuando ya les ha extraído el auténtico sentido y su verdad acerca de la cuestión disputada, cierra el comentario, con glosas como éstas: «No podía haber escogido el Sr. Laín un texto más inapropiado. Usando una terminología escolástica, diríamos *non est ad propositum, sed ad oppositum* (p. 24). «¿Qué tiene que ver eso con la cuestión que ahora tratamos?» (p. 25). Y al final de todos: «no ha logrado —el Sr. Laín— encontrar uno solo pertinente y probatorio» (pág. 31).

Más espinosa aún es la cuestión acerca de la *naturaleza y origen del hombre.* Se trata de averiguar si en la mente de Ortega difiere *esencialmente* del animal y aún procede de éste en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma por evolución ascendente. Sobre el primer punto Laín opta por la distinción entre el hombre y el animal en Ortega. La cree sostenida y claramente expuesta en aquellos textos en que Ortega habla del «mundo interior» del hombre del primer paleolítico y de la «necesidad de comunicación», que tuvo, a diferencia del mero animal, desde que fué antropoide (p. 6). Pero la objetividad de Ramírez, que negaba tal distinción en Ortega, queda reafirmada, al comprobar en Ortega mismo, cuyas palabras quedan claramente subrayadas, qué es ese mundo interior, y có-

mo la diferencia entre el mundo interior del hombre y el del animal no es *esencial* en el sentido fuerte y filosófico de la palabra (Cfr. 36-50). Laín defiende también que la evolución del animal, en sentido ascendente, hasta dar origen al cuerpo del primer hombre, cual la expone Ortega, está acorde con la ciencia, y aún con la doctrina católica. Y cita en su favor al antropólogo *católico.* Piero Leonardi, y hasta un truncado párrafo de la Encíclica *Humani Generis.* La controversia sobre este punto es sumamente interesante. Bien merece leerse para conocer la probidad científica y el conocimiento de causa con que habla cada uno (p. 50-63).

El buen humor de Ramírez en torno a la *fórmula orteguiana de la filosofía,* ha irritado a los orteguianos (p. 64-71). Para demostrar que Ramírez no interpreta bien la doctrina de *la verdad* en Ortega, Laín utiliza también argumentos *ad hominem* y recer que Ortega admite no sólo el Dios del cristianismo, sino también la Encarnación del Verbo hasta la Soledad de la Virgen María. Y como testimonio irrecusable, en columna opuesta a unas palabras de Ramírez, truncadas y malamente trascritas, aduce dos textos de Ortega, tomados —¡otra vez!— de *Qué es Filosofía* (p. 184), y de *El hombre y la gente* (72-73). El examen agudo y objetivo de Ramírez pone las cosas en su punto y a este señor «fuera de combate» (p. 133). «Resulta —concluye el dominico— que el filósofo madrileño no admite ni el cristianismo ni el idealismo, es decir, ni el texto, ni el contexto de lo citado contra nosotros por el anónimo de *Religión y Cultura*» (p. 142).

El diálogo sigue cobrando dramatismo a través de los temas subsiguientes. Y de la disputa brota la luz acerca de lo que pensó Ortega sobre el *espíritu* (145-152), sobre el *catolicismo* (p. 152-163), sobre el *modernismo* (p. 164-168) y sobre la *filosofía cristiana* (169-188). Los discípulos dejan entrever su gran deseo de que el maestro se hubiese aproximado a la verdad católica. Y en su noble intento se afanan en buscar textos, que, sacados del propio ambiente, parecen de pronto decir lo que ellos anhelan. Hasta se han aplicado iteradamente a sus vidas unas palabras de Ortega que postulaban un núcleo de católicos entusiastas, como buen fermento en el catolicismo español, lleno de lacras (O. C. III, 522-523, Laín, *Los Católicos y Ortega,* p. 10-11, *Arbor,* 25 (1953) 443). Ramírez muestra el valor de cada uno de estos

testimonios. Ortega estuvo muy lejos de valorar lo esencial del catolicismo español (p. 157), muy próximo al modernismo, en la región opuesta a la filosofía cristiana, a la que calificó de «triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo» (*Qué es filosofía,* p. 185). La hermenéutica de Ramírez, siempre ponderada y objetiva, deshace una a una las múltiples confusiones que Ortega sembró en estos campos. Queda claro cómo los discípulos participan de ese confusionismo, donde hace falta tener ideas claras, y «llamar a las cosas por sus nombres» (p. 180). El intento de los orteguianos es muy aventurado. Porque «al aplaudir con Ortega esas confusiones y al declararse miembros activos de ese núcleo de católicos entusiastas *a la orteguiana,* el Sr. Laín y sus amigos se han *babelizado* denodadamente. ¡Allá ellos! Yo no les puedo seguir por ese camino. ¡Pero que no nos digan que es ése el camino recto y limpio».

A continuación el diálogo pasa revista a los juicios del Sr. Laín que acusa a Ramírez de haber sido poco objetivo con Ortega, omitiendo varias partes de su filosofía, de no haber usado de benevolencia, sino, más bien, contra la regla de oro ignaciana, ha interpretado *in peius* las palabras del filósofo madrileño, y ha faltado a la justicia más elemental y al decoro por el lenguaje empleado (Cfr., Laín *Los Católicos y Ortega,* p. 10-11). La respuesta no se hace esperar. Ramírez trató no de *toda* la filosofía orteguiana, sino —como era su propósito inicial— de «las *principales* ideas filosóficas» (*La Filosofía de Ortega y Gasset,* p. 12). No faltó a la justicia, ni a la prudencia. Y tuvo en cuenta la fortaleza «para tener el valor de decir las cosas como son, aunque no gusten a la galería» (p. 206), «y la templanza para no dejarse dominar por los afectos personales, ni por los intereses de grupo o de tertulia» (p. 207). Que todo esto es necesario «para apreciar debidamente la filosofía orteguiana» (p. 206). También se dice en este diálogo una palabra oportuna sobre el decoro en el lenguaje. Ramírez no se asusta ni se ruboriza por esas palabras más o menos recias, que con tanto cuidado han espigado los orteguianos en su obra. Leídas en su contexto tienen un sentido preciso y claro. Expresan los absurdos a que lleva el racio-vitalismo. Y aún se quedan cortas para lo que deben expresar. Son palabras castellanas. Y por fin los orteguianos, que se escandalizan de ellas, no son «los más calificados para llamar la atención».

«Peor aún que sus palabras es el dejo despectivo e insultante que las acompaña, y el alarde de majeza de que hacen ostentación» (p. 208-209). Ortega mismo, «maestro común de todos ellos y *arbiter elegantiarum*», tiene buen repertorio (p. 209-213).

El diálogo está para terminar. En breves páginas Ramírez hace el balance del mismo. Ha resultado de este examen atento, minucioso y objetivo, todo lo contrario de lo que se proponía el Sr. Laín, quien propuso las reglas que ha incumplido y quebrantado a todo lo largo de su intervención. Ramírez se ha esmerado en observarlas. ¿De parte de quién está la razón? Cualquier lector, que asista en espíritu y en verdad al diálogo, podrá decirlo por sí mismo. La verdad no tiene más que un camino (Cfr., p. 214-219).

Así las cosas, apareció el folleto del Sr. Aranguren sobre *La Etica de Ortega,* Madrid, 1958. Ramírez lo admite al diálogo en el último capítulo, titulado *Post scriptum*: *La intervención del Sr. Aranguren* (p. 220-259). Esta parte del diálogo tiene momentos más ásperos y aún agresivos y virulentos (p. 226) conforme al peculiar talante del Sr. Aranguren. Ramírez se ve obligado a explicar el por qué de las *siglas* al principio de su obra, ante las cuales los orteguianos han soltado estrepitosas carcajadas: «esas siglas no son debidas a nosotros personalmente, sino al editor» (p. 222). Tiene que hacer «confesiones» sobre su vida intelectual, para deshacer el bulo de los orteguianos que le tachaba de ser un indocumentado en filosofía moderna: «hemos leído y estudiado en sus propios textos todos los clásicos de la filosofía moderna, y esto de una manera metódica y seguida, desde el principio hasta el fin de las obras de cada uno» (p. 223). Les prueba, con documentos fehacientes, que no carece de *sentido histórico* como le han achacado gratuitamente (p. 225-230). Utiliza el Sr. Aranguren como base de su exposición de la ética orteguiana dos textos, que no aparecen en la obra del P. Ramírez y que a su juicio son capitales. Por tanto Ramírez sería desconocedor u ocultador de Ortega. «Pero veamos poquito a poco —dice Ramírez— si es verdad tanta belleza» (p. 251). Y el análisis muestra que la verdad está lejos de lo que pretende el Sr. Aranguren.

Las frases finales de Ramírez merecen ser repetidas: «Estamos entre caballeros y cristianos. Mi mayor gusto es ser vencido por la verdad, venga de donde viniere y la proponga

quienquiera que sea. Pero desgraciadamente, como consta por el examen hecho, no ha sido así» (p. 214). «Me duele en el alma tener que decir todo esto y contradecir al Sr. Aranguren. Mi mayor satisfacción hubiera sido que, tanto Ortega como Aranguren, y sus amigos, tuviesen plena razón. ¿Qué mayor gusto que retractar un error y coincidir todos en la verdad? Pero no ha sido así, y me da pena que hombres ilustres —sin duda con la mejor intención—, se hayan dejado llevar del apasionamiento, y hayan tomado con tanto empeño la defensa de lo que no la tiene. Con todo les doy las más sinceras gracias por el interés que han puesto en la contienda y por haberme dado ocasión de revisar mi trabajo y de completarlo» (p. 258-259).

Las críticas orteguianas habían aparecido en los meses de abril, mayo, y junio. La respuesta estaba en marcha en los primeros días de julio, y era libro de tomo y lomo en los últimos de septiembre. La agilidad polémica que la traspasa la ha exonerado de los índices y la ha hecho incurrir en algún *lapsus* tipográfico de menor cuantía. Nadie podrá negar que es obra escrita con rapidez, bien pensada y bien presentada.

III.—Por encima y más allá de la polémica percibimos en el diálogo el grato sabor de algunas verdades conquistadas. La lección da sus frutos. A la hora del balance parece oportuno recogerlos y dirigirles una mirada con ojos claros y serenos. Esta *agonía* intelectual, mantenida con el peloteo de los textos orteguianos, dramatizada en algunos momentos por la misteriosa conjunción de lo doctrinal y lo personal, de la letra y el espíritu, sirve de *revisión y complemento* a *La Filosofía de Ortega y Gasset,* indica la senda del auténtico *intelectual,* orienta la controversia del día acerca del *orteguismo católico,* y es un luminoso ejemplo de inquietud por lograr *la amistad en la verdad.*

En efecto, el diálogo ha superado con vigor la embestida de los orteguianos contra las tesis del libro de Ramírez. La contradicción es la prueba del fuego de cualquier verdad. Cuando logra superarla, muestra su genuíno valor. El libro sale del combate revisado, más seguro de sí mismo, reforzado. La revisión a fondo da pie al autor para escribir frases como éstas: «después de todo este examen y discusión, me creo en el derecho y en el deber de mantener íntegras mis apreciaciones so-

bre las ideas filosóficas orteguianas» (p. 63). De ahí que el libro resulte ganancioso. Le brindan también complemento los nuevos libros, fragmentos recogidos de la rica mesa orteguiana, que los discípulos más allegados han lanzado a la calle últimamente. A esta herencia póstuma había dedicado el filósofo madrileño largas vigilias. Las ideas, ya viejas en él, reaparecen con nuevos vestidos; otras, mejor perfiladas, como las sociológicas, completan su panorama filosófico. No se pueden preterir en adelante. Ramírez las ha utilizado en este diálogo, con resultados positivos, y cuando llegue la hora de la segunda edición de *La Filosofía de Ortega y Gasset* las recogerá también para enriquecer su libro. Es más, puede abrir los cauces de la temática de su obra, y junto a esas ideas *fundamentales,* hontanar de la filosofía orteguiana, admitir para complemento y examen otras páginas «muy verdaderas y muy bellas» (p. 193) si bien no tan originales u originantes, de Ortega. Los orteguianos han sentido pavor al ver a su maestro reducido al esquema de las ideas fundamentales, despojado de los adornos de sus metáforas iridiscentes. Este Ortega, al desnudo, deja patentes la osatura y los nervios de su filosofía. Acostumbrados a verlo de muy distinto modo, prendidos todavía sus discípulos en la luz fulgurante con que les enhebra su inquieto magisterio, dicen que en el libro de Ramírez no está Ortega, su maestro. Les ocurre lo que a Brumilda cuando «llega a las tierras claras de Borgoña, donde reside una noche eterna, dice: *"No puedo acostumbrarme a tanta luz..."*». El ejemplo lo toma el mismo Ortega de los *Nibelungos* de Hebbel (*O. C.*, IV, 43). El ilustre dominico ha cometido el *pecado* de tratar al gran filósofo madrileño, envuelto siempre en el elegante manto de la metáfora, a la tierra de las ideas fundamentales y claras, donde se dan la mano las palabras y las cosas, las verdades divinas y humanas. Piensan que ha mutilado a Ortega. Pues bien, conseguido ya lo fundamental y más necesario con objetividad y benevolencia, Ramírez puede admitir ahora también lo que postulan los orteguianos: ampliar el radio de su obra y comprender en el horizonte orteguiano otros panoramas del *perspectivismo.* Junto a la riqueza de colorido en lo secundario, resaltará de nuevo la pobreza de lo sustancial. Así, con técnica de claroscuro, pintaba sus célebres cuadros Rembrandt.

La agilidad del diálogo, y el estremicimiento dramático que

lo impulsa le dan alas para llegar a un mayor número de lectores que su libro anterior. Aún los no preparados filosóficamente pueden ser espectadores y jueces en la contienda. Todo lector vigilante y comprobante habrá de reconocer de qué parte está la honradez, la seriedad científica y el conocimiento profundo, objetivo del pensamiento de Ortega. Los que, como Aranguren, acusaban a Ramírez de no haber prestado la debida atención a la obra de Ortega, de haber resbalado sobre la letra en vertiginosa lectura, con afán condenatorio (*La Etica de Ortega,* p. 40), si quieren ser sinceros, tendrán que cantar la palinodia. Ramírez vence y convence en este diálogo, como en su libro, por el peso de objetividad que pone en sus afirmaciones. Junto a él camina la evidencia. Sus conclusiones tienen el peso de moneda de buena ley, lo mismo que su claro lenguaje. Muchas veces aparece en el diálogo esta sonora palabra: *intelectual.* Ramírez, si bien declina el aplicársela a sí mismo como hacen Ortega y Laín —tiene acentuado sabor cartesiano— hace ver en su diálogo, de un modo implícito cuál ha de ser la senda del auténtico intelectual. Ha de tener al menos estas tres virtudes: *ir al fondo de los problemas, no incurrir en contradicción, demostrar aquello que dice.* No vamos a entretenernos en cada uno de ellos. Baste recordar algunas palabras de Ramírez, que convidan a la meditación. Entender, *intelligere* —de donde viene *intelectual,* es en cierto modo *intus-legere,* penetrar en el fondo del problema y apresarlo en su raíz. Por eso es grave esta acusación que se hace al *intelectual* Sr. Laín: «El Sr. Laín en su réplica a nuestra crítica de la filosofía orteguiana..., se ha ido a las ramas o a las hojas, dejando intacto el tronco y la raíz» (p. 68). Ya agrada oirle esta confesión de su propio modo de investigar: «No acostumbramos irnos por las ramas, ni por la periferia de las cosas, sino al fondo y al cuerpo» (p. 73). «En la vida espiritual y contemplativa hace falta aspirar y tender a esa unidad de pensamiento amoroso no interrumpido, ni inquieto, sino prolongado y saturante. Y el que en las ciencias filosóficas, sobre todo en la metafísica, no ha llegado a continuar y prolongar largo rato el mismo acto de pensar y ver sobre un mismo objeto, será un saltamontes, perc no un filósofo de verdad» (p. 151). Quien ha llegado a *entender* bien una cosa, habrá captado su verdad y estará seguro en ella. No dirá ahora lo que luego tiene que contradecir. «A mi juicio

—escribe Ramírez que defiende cómo ha sido benévolo con Ortega—, la más grave acusación que se puede hacer a un *intelectual,* es decir, que se *contradice* a sí mismo, como la más grave que se hace a un hombre *honrado* es decir, que *miente*» (p. 32). Pensamiento que Ramírez repite de nuevo por estimar que la falta de coherencia y la contradicción interna de los pensamientos unos con otros es «el defecto más grave que se le puede echar en cara a un filósofo —a un intelectual—» (p. 199). Conforme a nuestro modo de entender y de llegar a la verdad, debe ser el modo de exponerla. No somos inteligencias separadas, sino animales racionales, que entienden partiendo de lo sensible y llegando de los principios a la conclusión. De ahí la tercera virtud exigida aquí a un *intelectual*: demostrar aquello que él entiende. «Una crítica, un desprecio —apostilla justamente Ramírez— una negación orteguiana, aunque la revista con toda la retórica y todas las metáforas del mundo, no son una demostración, ni cosa que se le parezca, digan lo que quieran algunos admiradores suyos» (p. 53). Cuando Laín opina que el error en Ortega y lo inconciliable con la fe es algo volantero, y lo bueno es muy abundante, Ramírez escribe: «Yo no le deseo más que una cosa, que lo demuestre» (p. 216). Convenía recordar estas verdades a todos los *intelectuales* de nuestros días.

La lección del diálogo trae también luz orientadora para la cuestión que se plantea en su mismo título. Sobre este candente problema —*¿Un orteguismo católico*?— Ramírez no trata expresamente. La solución se encuentra en el trasfondo del libro. Es el blanco al cual apuntan la mayor parte de las flechas aquí disparadas. Cómo es el punto de mayor desacuerdo entre los orteguianos y Ramírez no será inoportuno dedicarle unos momentos de atención, y ver ambos flancos de la cuestión disputada.

Estiman los orteguianos que cabe una conciliación entre el catolicismo y gran parte del pensamiento de Ortega. Ya indicamos antes algunos testimonios. Las razones en que apoya su posición pueden reducirse a las siguientes: a) Lo que ha escrito en contra del catolicismo es de poca monta, «volandero». b) En su conjunto la obra de Ortega está muy lejos de ser formalmente anticatólica. Si de hecho en su vida vivió fuera de la Iglesia, convivió pacíficamente con los católicos. Y su obra,

que tiene mucho bueno, puede ser para cualquier católico bastante más beneficiosa que nociva (Cfr., Laín, *Los Católicos y Ortega*, p. 12-13). c) Abogan en favor de esta concordia los temas de la trascendencia, a que está abierta la filosofía orteguiana, su personal estima del catolicismo y de los católicos, y aún su deseo, expresado públicamente, de que el catolicismo español tuviera un núcleo de católicos entusiastas que pudieran dar cima a una doble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España (Cfr. *O. C.* III. 522-23). *En consecuencia,* con esto, postulan una actitud en los católicos frente a Ortega. Actitud que puede ser doble: no ocuparse de él más que en el terreno filosoófico, que es el suyo propio; o bien comprenderlo desde el cristianismo, valorando todo lo bueno y valioso que en él se encuentra, y enseñando a leer católicamente aquello que se oponga a la fe o sea difícilmente conciliable con ella. *Y por lo mismo,* los orteguianos reprochan a los católicos su manera de comportarse con Ortega, como si sólo supieran hablar de él en términos de condenación. Incurren con ello en dos graves defectos que nunca deben darse en un católico: *intransigencia* y *cerrazón.* Por la intransigencia no quieren callar los errores que piensan haber descubierto en Ortega. Por su cerrazón no ven lo bueno que tiene, o no quieren verlo. Lo mejor por tanto sería *ver, oír* y *callar.* El libro de Ramírez sería el máximo exponente de esta actitud cerrada e intransigente de los católicos españoles para con Ortega. Este modo de ver las cosas ha cundido entre ellos. Hasta la recoge y adopta el último número de la revista *El Ciervo* (Cfr. *El Ciervo,* noviembre, 1958, n. 69, p. 11). Por eso da su voz de alarma a todos los católicos para que hagan reflexión seria sobre este problema que les ha planteado el libro de Ramírez y luego expresión responsable si están en desacuerdo con el autor. Otro recurso al que echan mano es éste: «Esperemos el gran libro que Julián Marías nos debe» (Laín, *La Quincena,* 15 septiembre, 1958, p. 6).

Al hilo del diálogo amistoso de Ramírez el problema debatido adquiere nítido perfil y más clara solución. Puede sintetizarse en los siguientes puntos: *el problema en sí mismo, solución desde el ángulo católico, actitud frente a esta cuestión.* a) Queda probado y demostrado que las doctrinas filosóficas *fundamentales* de Ortega están en franca oposición a las ver-

dades de la fe. Por tanto, entre esas doctrinas concretas, expuestas en su libro, el católico debe optar, tiene que decidirse. O bien abraza la verdad católica acerca de la vida humana, del hombre, de Dios, etc., o bien se declara *orteguiano*; a no ser que quiera apelar, como otras veces ha ocurrido ante semejante coyunturas a lo largo de la historia, a sacarse de su bolsillo la teoría de la *doble verdad* o del *doble lenguaje*. Bien entendido, que aquí no se hace referencia más que a aquellos que digan ser *orteguianos* en todos esos temas, y al mismo tiempo *católicos*. b) Con ello el auténtico problema que aquí se ha de debatir es solamente la actitud del católico frente al pensamiento no-católico de Ortega, frente a los errores fundamentales que allí se advierten, que son, por otra parte, como la síntesis y sustancia de su filosofía. Porque si esas ideas son lo más genuino de su pensamiento, lo más original y quicial, el resultado de la reforma por él llevada a cabo, el resto de su obra resultará afectado por ellas, orientado por las mismas rutas, fundado en esos mismos quicios. Resultan por tanto lo más orteguiano de Ortega. ¿Qué hacer ante ellas? Tal es el problema. Ramírez lo ha dejado bien patente en estas palabras: «El Sr. Laín parece que no ha visto claro el pensamiento de Ortega, ni el nuestro, acaso por falta de calma y serenidad. El problema que ventilábamos no es si el católico debe acoger o no lo bueno y verdadero que se encuentra entre los hombres de hoy: en ello —que debe acogerse— estamos conforme todos, desde el Papa hasta nosotros dos. Toda verdad y todo bien procede de Dios y lleva a Dios. Debe pues aceptarse sin ambajes ni titubeos. El problema está en distinguir y determinar lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo útil y lo pernicioso que hay en la obra intelectual de Ortega» (p. 215-216). c) La actitud del católico debe comenzar distinguiendo *la persona* y *la obra*. Para con el hombre Ortega, los máximos respetos, como para con cualquier otro hombre (Cfr. p. 219). El católico debe amar a todos los hijos de Dios. El precepto de la caridad no admite acepción ni excepción de personas. La norma es amar al prójimo como Cristo nos amó a todos. Pero con la obra doctrinal de Ortega tiene que habérselas el católico de un modo distinto. Debe conocerla y juzgarla *en sí misma, prout iacet*. Y aquí debe evitar dos extremos: el *irenismo ciego*, y *la intransigencia radical*. Tan pernicosa es una actitud como otra, porque ambos extre-

mos se tocan. La virtud está en medio. Y todo el que quiera marchar seguro por ese justo medio debe armarse con las cuatro virtudes cardinales, para poder mantenerse en la verdad consigo mismo y con Ortega. Pero el signo de nuestros tiempos no es precisamente el equilibrio ponderado. «Me hago cargo —escribe al propósito Ramírez— de que hoy se propende a la indulgencia en todos los órdenes, incluso a veces con el mal y con el error; y de que el irenismo está a la orden del día. Sin necesidad de llevar las cosas a punta de lanza, yo creo que tampoco se debe caer en el extremo opuesto que en el fondo es una debilidad, una cobardía y una capitulación. Hace falta hoy, más que nunca, tener el valor de llamar error a lo que verdaderamente lo es, y verdad a lo realmente tal, sin tergiversaciones, sin confusionismos y sin medias tintas. Eso no es cerrazón ni intransigencia, ni faltar a la verdadera caridad, sino decencia, honradez y virilidad». (p. 206-207). Es posible que los discípulos, por motivos psicológicos, no pueden aún deslindar bien los campos pertinentes a la persona y a la obra. Está muy cerca todavía su partida. Era muy alto el influjo que en ellos tenía como hombre, como maestro. Muchos los intereses creados en torno a su doctrina. Por todo esto es fácil que el sentimiento irrumpa en las regiones del pensamiento e impida ver con claridad, y sea origen de los múltiples *confusionismos* que Ramírez descubre en sus posturas. Así, por ejemplo, cuando se dicen ser del núcleo de católicos entusiastas que postulaba Ortega. «Al aplaudir con Ortega esas confusiones y al declararse miembros activos de ese núcleo de católicos entusiastas *a lo orteguiano,* el Sr. Laín, y sus amigos se han *babelizado* denodadamente. ¡Allá ellos!» (p. 168). d) En conclusión, el *orteguismo católico,* tomando esas dos palabras en su sentido más auténtico, sólo será posible cuando uno de los dos extremos quede anulado por el otro. Es decir, que se precisa una *mutación sustancial,* un cambio de forma, en lo *católico* o en lo *orteguiano.*

El diálogo, por fin, brinda una alta lección de inquietud por la verdad y la amistad, o mejor aún por la amistad en la verdad. Resulta ser un movimiento convergente de los espíritus hacia la verdad de la filosofía de Ortega. Ejercicio propicio para la amistad, a pesar de las distancias aparentes. Tomás de Aquino, cuando marca el rumbo de su *Summa Contra Gentiles* nos in-

dica también el oficio del intelectual que anhela llegar a la sabiduría: meditar la verdad y detestar el error contrario (I, 1). El error es la letra, la verdad es el bien común de las inteligencias. Estas viven sólo de la verdad. La verdad es el sabroso pan del espíritu. Todos los que se inquietan por la verdad de un problema, son como los obreros que trabajan en la edificación de una sola casa, o se reúnen a comer en torno a la misma mesa. La tierra generosa de la verdad hace posible la auténtica amistad, la unión de lo que estaba en discordia. Ya el viejo Aristóteles nos advertía que la verdad es siempre el gran amigo al que no se puede renunciar, y en el conflicto entre el hombre y la verdad, hay que optar por amar más la verdad que al amigo (*Ethic. ad Nicomacum*, 109, a 18). Con ese noble intento de llegar a la concordia en la verdad se ha escrito este diálogo, que Ramírez, con sentido profundo y humano ha titulado «*diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*». Hay verdades que de pronto son amargas, pero que hacen bien, como la medicina. Y por tanto a la larga se hacen dulces. *Palato non sano* —escribía San Agustín— *coena est et panis qui sano suavis est; et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis* (*Confess.* VII, 16). Llegue ese buen sabor, procedente del exquisito manjar de la amistad en la verdad, al corazón y a la mente de todos los invitados a este convite orteguiano.

A. Lobato.

BIBLIOGRAFIA

L. CERFAUX, *La Communauté Apostolique,* 102 págs. Les Editions du Cerf, Paris, 1956.

Este folletito se presenta dentro de la colección «Temoins de Dieu», como un himno ponderado de admiración a la primitiva Iglesia naciente que tenía el encanto de la flor de primavera que se abría con un perfume inigualable, porque en la edad apostólica se vivía del recuerdo viviente de los actos y enseñanzas de Cristo. San Lucas, con mano maestra, nos dejó una preciosa obra de arte histórico.El Sr. Cerfaux, experto exegeta neotestamentario, procura estudiar con cariño y admiración la realidad de la Iglesia viviente que nos describe San Lucas. En unas sencillas pinceladas comenta las realidades del día de Pentecostés, de la vida común de la primitiva Iglesia, la predicación de los Apóstoles, la nueva liturgia naciente, la expansión del cristianismo con el testimonio del protomártir Esteban, la iglesia de Antioquía, y el concilio de Jerusalén. La impresión en el lector es grata, porque se revive el frescor de la fe de los primeros cristianos, cuando la fe era realmente operante y sin mixtificaciones de orden temporal.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth,* 210 págs. Editrice «Studium», Roma, 1955.

La teología del protestante Karl Barth, escasamente conocida entre nosotros, ha encontrado un buen expositor y un buen crítico en B. Cherardini. El perfil y la síntesis de esa teología enamorada de Cristo, pero no siempre ortodoxa, es el objeto de este libro, lleno de comprensión para el pensamiento barthiano, aunque el autor advierte ya de principio que la simpatía sicológica no implica, en modo alguno, la aceptación de los principios y conclusiones de Barth, pues son esencialmente inaceptables, irreconciliables con el dogma y la teología católica. No es, por lo tanto, un irenismo lo que busca Cherardini, que tiene a la vista la «Humani Generis», pero sí intenta con éxito dar a conocer el original sistema barthiano; esclarecimiento más que condena, exposición más que censura.

Barth —su teología— es punto menos que ignorado en los países latinos; formado en la filosofía moderna, ajeno a la Escolástica, sigue un camino intermedio, por lo que los mismos protestantes lo han acusado de

haber interpretado la palabra de Dios a través de un filosofismo que ahoga la fe; por otro lado, los católicos le han achacado ignorancia de las posibilidades de la razón como obsequio a la palabra revelada.

Como obra de conjunto, comprensiva y recta, profunda y clara, el libro de Gherardini es una óptima introducción a la teología barthiana desde el ángulo católico, los tres empeños, propuestos —génesis del pensamiento de Barth, exposición y crítica— han sido logrados a la perfección. Las sedientas, vibrantes elocubraciones de Barth sobre la Cristología, son contrastadas oportunamente con las enseñanzas del Doctor Angélico.

A. Huerga, O. P.

Juan de Torquemada, O. P., *Symbolum pro informatione Manichaeorum. (El bogomilismo en Bosnia)*. Edición crítica, introducción y notas por Nicolas Lopez Martinez y Vicente Proaño Gil. Publicaciones del Seminario metropolitano de Burgos. Burgos, 1958.

Los profesores que editaron el año pasado el *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* de Torquemada, nos dan ahora esta nueva edición del *Symbolum pro informatione Manichaeorum* del mismo. N. López Martínez en una erudita introducción, estudia la situación de Bosnia ante el peligro turco, hace luego una exposición del bogomilismo y de su extensión en Bosnia, presenta la refutación de sus errores por Torquemada en este opúsculo, y señala por último los tres manuscritos utilizados para la edición. Es interesante y valiosa la crítica que hace del juicio expresado por S. Furlani, al estudiar este mismo opúsculo de Torquemada en 1947, llegando a formular una conclusión casi diametralmente opuesta. Según Furlani, Torquemada se limitó a presentar «algunas afirmaciones particulares del bogomilismo para refutarlas con fortuna y hacer resaltar así la verdad de la Iglesia Romana frente a los errores de los herejes»; acusación grave, dice López Martínez, «pero que nos parece que ha sido obtenida un poco a la ligera» (p. 20). Según él, el cardenal dominico en este opúsculo se enfrenta no tanto con una herejía inexistente y pasada ya de moda, cuanto con los errores bogomilistas de su tiempo; y por consiguiente sus afirmaciones «cobran el auténtico valor de que según Furlani estarían desprovistas» (p. 22).

El autor de la introducción no conoce más que tres manuscritos de este opúsculo: el Vat. lat. 974, Vat. lat. 976, editado íntegramente en 1932, y el Lat. 1440 de la Nacional de París; y a base de los tres se hace la edición, señalando las principales variantes de cada uno. Es de lamentar que, teniéndolos tan a mano, no se haya servido también de otros dos manuscritos del siglo XV, el 79 de la Universidad Central y el 12-11-1=17 (fols. 1-40) de la Academia de la Historia. Este último lee generalmente con TV (los dos del Vaticano); pero algunas veces se aparta de ellos para leer con P (el de París), como en la pág. 42, línea 73, pág. 45, lín. 50-51, pág. 81, lín. 34, etc. En el homoioteleuton tan característico de la pág. 47, lín. 119, coincide con VP contra T. Por tanto, se deriva del original independientemente de los tres, constituyendo una nueva familia, la cual no tiene representación en el texto que nos dan los autores.

Por lo demás, la elaboración del mismo, anotación de variantes e indicación de referencias están bien trabajadas y reflejan un notable progreso respecto a la edición del *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* del año anterior.

Fr. V. B. de H.

CHARLES MOELLER, *Letteratura moderna e cristianesimo.* Tomo I: *Il silenzio di Dio,* Traducción italiana de LIANA BORTOLON. 400 págs. Ed. Vita e Pensiero. Milano, 1957.

La obra de Moeller ha empezado también a traducirse al italiano, como no podía por menos. Cuenta con méritos más que suficientes para ello. Pulcramente presentada y —en cuanto nos es dado percibir y nos confirmó algún lector italiano— dignamente traducida, es de esperar, y así lo deseamos, una amplia difusión y acogida favorable, como la que ha obtenido en su original francés y en su versión española.

Como de los tres tomos hasta ahora aparecidos pensamos ocuparnos extensamente desde las páginas de esta revista, a ellas remitimos para una información más completa.

Fr. Fernando Soria, O. P.

SAN ACUSTIN, *Obras.* T. XVI--XVII: *La Ciudad de Dios.* Págs. XII-1728. BAC, Madrid, 1958. Ptas. 130.

No sabemos si calificar de alarde editorial lo que acaba de hacer la BAC, porque no es empresa fácil publicar en un solo tomo —a pesar de que lleva los números XVI y XVII— el texto y la versión castellana de esta voluminosa obra de San Agustín. La calidad del papel ha hecho posible juntar tan enorme número de páginas en un sólo tomo perfectamente manejable.

Acerca de la obra en sí no creemos que sea necesario decir nada. Quizá no sea superfluo llamar la atención sobre su actualidad y su aptitud para orientar el pensamiento cristiano en la presente coyuntura, que parece tener más de un punto de semejanza con la que dió origen a la obra. Por esta razón es particularmente digno de encomio que la BAC haya hecho accesible al público culto en general, la lectura de esta importante obra.

La versión ha sido ejecutada con acierto por el P. José Morán, O. S. A. Suyas son también la introducción general, colocada al frente de la obra y una larga serie de notas explicativas, que pueden verse al fin de cada libro.—P.

ROGER BARON, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* LIII-284 págs. París, P. Lethielleux, 1957. Precio: 1.950 fr.

Magnífica Tesis doctoral presentada a la Facultad de Letras de la Sorbona. El autor, actualmente Prefesor de la Universidad Católica de An-

gers, es un auténtico investigador que ha renovado y hecho avanzar los estudios sobre el más grande de los victorinos.

En un estudio preliminar examina y discute la autenticidad de las obras de Hugo, tratando de fijar luego su cronología cierta o aproximada.

Preparado así el terreno, centra toda su atención sobre el binomio Ciencia y Sabiduría, al que corresponden estos otros dos: Razón e Inteligencia, Tiempo y Eternidad. El primero constituye el eje sobre el que gira toda la doctrina de Hugo. Pero en él no se separan una y otra, ni se da propiamente un proceso ascendente de la ciencia a la sabiduría, ni descendentede la sabiduría a la ciencia, sino profundización por coexistencia ordenada de una y otra.

Hugo, que debe mucho a la tradición monástica representada por San Agustín, S. Gregorio, Casiano, Pseudo-Dionisio y, a través de ellos, a Plotino y a Platón, es, sin embargo, sumamente personal, ocupando una posición intermedia y de equilibrio entre el misticismo afectivo de los Monjes y el racionalismo dialéctico de Abelardo. Reconoce los límites de la razón al mismo tiempo que su vigor. La razón trabaja al interior de la fe. La filosofía está al servicio de la teología. Todas las energías juntas de la naturaleza y de la gracia colaboran en la captación y penetración de la Verdad salvadora.

Tres índices copiosísimos, bibliográfico, onomástico y analítico, además del general de materias, hacen la obra perfectamente manejable. La bibliografía, sobre todo en donde se señalan las ediciones totales o parciales de las obras de Hugo, sus traducciones en distintas lenguas, y los estudios y documentos relativos a todo ello, es lo más completo que se conoce hasta el presente.—R.

M.-D. Chenu, O. P., *La Théologie au douzième siècle*. 414 pp. París, J. Vrin, 1957.

M.-D. Chenu, O. P., *La Théologie comme science au XIII siècle*. Troisième edition revue et augmentée. 112 pp. París, J. Vrin, 1957.

1. El siglo XII es uno de los más fecundos y pujantes de la historia de Occidente. Las obras monumentales de Mons. Landgraf y de Dom Lottin nos han revelado riquezas insospechadas. El P. Chenu nos descubre otras en esta suya que reseñamos. Especializado en asuntos de este gran siglo, particularmente de índole teológica y religiosa, venía publicando desde hace varios lustros, en las Revistas y Publicaciones más importantes de Europa, una cantidad considerable de estudios y de monografías que todos deseábamos ver reunidos. Y ante el ruego insistente de muchos, capitaneados por Gilson, se ha decidido por fin a recoger una buena parte de ellos, después de haberlos sometido a una nueva revisión y complemento documental. Pero los ha enriquecido, además, en casi dos terceras partes, con otros estudios completamente nuevos y originales. Una obra, en suma, verdaderamente nueva.

Entre esos estudios totalmente nuevos, merecen subrayarse los relativos a los diversos platonismos del siglo XII, a la influencia de Boecio,

al uso del Antiguo Testamento en la teología medieval, al despertar evangélico y metafísico de aquel siglo; a la entrada en Occidente de la teología griega y de la luz de Oriente; al vocabulario teológico; y a la tradición y progreso.

A diferencia de Mons. Landgraf, más positivo y documentado, el P. Chenu trasciende el documento y penetra en el subsuelo, para captar allí las fuentes y las corrientes ideológicas, religiosas y culturales que expliquen adecuadamente el fermento creador y trasformador de aquella centuria. Sin ese fermento vigoroso, no es inteligible el apogeo del siglo XIII.

Este método, que en manos menos expertas pudiéra prestarse a apreciaciones demasiado subjetivas, en el P. Chenu se mueve en plena objetividad, gracias a la documentación que lo sostiene y lo respalda. Fecundidad de la fe, unidad de la vida y de la cultura bajo su inspiración. Nada de compartimientos estancos ni de atomización de la ciencia sagrada, sino unidad trascendente y vigorosa.

Esta es la característica de la «sacra pagina» y el gran legado del siglo XII, que Sto. Tomás recogerá y elevará al cubo en el siglo XIII. Para el Angélico la teología es «velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium» (Summa theol., I, 1, 3 ad 2). Texto que Gilson refiere mal en su Préface, p. 9, poniendo *lex*, en lugar de *et*, como leen algunas ediciones manuales mendosas. La leonina da la verdadera lección.

Una serie de índices, onomástico, analítico y lexicográfico, facilitan grandemente el manejo de esta bella obra.

2. Salvo pequeños retoques y adiciones, la tercera edición de «La théologie comme science au XIII^e siècle», reproduce las anteriores. La pieza maestra es la idea de subalternación a la ciencia misma de Dios y de los bienaventurados, cuyo sentido y matices trata de precisar.—D.

ROBERT MARKOVICS, *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischem Thomasdeutung*. XII-114 pp. Roma, Casa Editrice Herder, 1956.

Trabajo de estudiante, que revela conocimiento del asunto tratado y talento para desarrollarlo. Tiene consideraciones muy útiles y pertinentes, pero acaso hubiera sido preferible subrayar más netamente la diferencia entre el tomismo de Sto. Tomás en persona y el tomismo de sus continuadores, lo mismo que los vaivenes y vicisitudes de las recomendaciones de la Iglesia en punto a tomismo. Toma complejo y delicado, que quizá no se logre tratar con plena objetividad hasta pasados largos años para enjuiciarlo desde una perspectiva apropiada y conveniente.—N.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles, livre quatrième*. Texte de l'édition leonine, traduction de R. Bernier et de F. Kerovanton, O. P. 496 pp. París, P. Lethielleux, 1957.

La edición y traducción de este cuarto libro conserva las mismas cualidades de los anteriores: fidelidad, elegancia, nitidez.

Una breve y sustanciosa introducción subraya su carácter especial rigurosamente teológico, a diferencia de los tres primeros libros, de índole apologética y más filosófica.

El índice de materias, admirablemente dispuesto y presentado, destaca visiblemente su estructura profunda. Y el alfabético de ideas, muy detallado y preciso, facilita su manejo y utilización.

Esperamos con ansia la aparición del libro primero, con la amplia introducción anunciada.—R.

J. H. WRIGHT, S. J., *The Order of the Universe in the Theology of St. Tomas Aquinas.* VIII-224 pp. Roma, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1957. Precio: $ 3,50.

Tesis doctoral de la Universidad Gregoriana. Después de un capítulo preliminar sobre el universo de las criaturas, en donde expone a grandes rasgos la doctrina de Sto. Tomás comparándola con la de San Alberto y la de San Buenaventura, pasa luego a estudiar más detalladamente la doctrina tomista sobre el orden del universo, tanto externo o trascendente respecto de Dios como interno o inmamente respecto de unas partes con otras del mismo universo, deteniéndose particularmente en este último, ora en un plano natural ora en un plano sobrenatural.

El trabajo, muy claro y ordenado, es algo somero y material. Tampoco se han utilizado todas las obras ni todos los textos del Aquinate. Pero es un estudio que deberán tener en cuenta los futuros investigadores.

El autor admira con razón la concepción tomista del universo, tan profunda, tan equilibrada y tan valiosa, para orientar y hacer progresar los estudios teológicos.—R.

ANDRE HAYEN, S. J., *La communication de l'être, d'après Saint Thomas d'Aquin.* Vol. I. *La métaphysique d'un théologien.* 189 pp. Desclée de Brouwer, París-Louvain, 1957. Precio: 120 fr. b.

El autor, discípulo del P. José Maréchal y entusiasta de Mauricio Blondel, continúa y complementa, en esta nueva obra, otra suya sobre *L'intentionnel selon Saint Thomas.*

Ella contendrá dos partes: una, la comunicación del ser según Santo Tomás; otra, ofrecerá una síntesis y elaboración personal del autor sobre ese mismo tema, en donde se darán de mano, junto con Santo Tomás, el P. Maréchal, Mauricio Blondel y sus propias reflexiones personales.

El volumen que reseñamos contiene la primera sección de esa primera parte, que el autor considera como principal e introductoria a la segunda. En ella se aprehende y se destaca la metafísica latente e implicada en la obra teológica de Sto. Tomás. La otra ofrecerá el orden filosófico tomista incluído y exigido por la misma.

Para descubrir esa metafísica y ese orden filosófico latente en la obra teológica de Sto. Tomás, es preciso trascender su letra y captar su espíritu, o sea, percibir su intención profunda a través de sus expresiones verbales, que siempre son inadecuadas y en retraso respecto de aquéllas.

En la obra personal de Sto. Tomás están unidas y ensambladas la filosofía y la teología. Y aunque él las distinga perfectamente en cuanto a la especificación, de hecho y en cuanto a su ejercicio las funde, porque de hecho él era teólogo más que filósofo, y hace filosofía desde la teología. Por eso, su filosofía —su metafísica— es auténticamente racional en su estructura, a la vez que auténticamente teologal en su ejercicio.

Como se ve, el P. Hayen adopta y explota la idea de Gilson expuesta en su obra, «L'esprit de la philosophie médiévale».

De donde resulta que la intención o el espíritu de la filosofía tomista —del mismo Sto. Tomás— es eminentemente metafísico, deductivo, teologal, desde Dios. Su metafísica es esencialmente inacabada, abierta al progreso —su intención va más allá que su expresión—, concreta, viva —como la del P. Maréchal y la de Maurice Blondel—, y auténticamente escolástica, es decir, tradicional, reflexiva, intelectualista y dinámica.

La obra, que no carece de obscuridades y de repeticiones, revela en su autor trabajo y diligencia, a la vez que talento especulativo y juicio muy personal. Pero nos parece que no iguala a las conocidas del P. Maréchal.

Verdad es que lo principal en la obra de Sto. Tomás, como en la de cualquier otro escritor, es el espíritu o la intención, no la letra o expresión verbal. Pero precisamente está ahí, a nuestro juicio, el origen del fallo fundamental de la obra que reseñamos. Su autor, como puede verse con solo ojear el índice tomista, ha consultado y citado casi exclusivamente las obras específicamente teológicas del Aquinate, dejando a un lado las propiamente filosóficas —me refiero, como es justo, a las personales, como son varios opúsculos, no a sus comentarios, sobre Aristóteles—. Y naturalmente, ha encontrado en ellas la intención y el espíritu teológico. Porque una obra específicamente teológica sin ese espíritu o esa intención, es un contrasentido. Los razonamientos que allí se encuentran no son ni pueden ser filosófía pura, sino teología en el sentido fuerte y técnico de la palabra. Es una filosofía depurada, elevada y asumida por la teología: *ancilla theologiae*.

Que esa utilización de la razón por la fe, o de la filosofía por la teología, presuponga y exija una filosofía, no cabe la menor duda; pero ésta no reviste el carácter de mera filosofía si no se la considera en sí misma y sin la función de instrumento al servicio de la teología. Y ese es el espíritu de la filosofía de Sto. Tomás como filosofía, no el que pueda participar de su servicio a la teología.

El espíritu de una y otra disciplina no puede estar en contradicción con su especificidad respectiva. Buscar ese espíritu en el ejercicio —en el uso teológico de la filosofía—, es salirse de la cuestión y confundir lastimosamente lo esencial con lo accidental o adventicio de la filosofía. Y de esa confusión resulta la fasificación del método filosófico, que se lo hace teológico y cuasi ontologista, procediendo de Dios a las criaturas, contra la enseñanza expresa y repetida del mismo Sto. Tomás.

«Creaturarum consideratio —dice el Angélico— pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. *Philosophi* enim creaturas considerant secundum quod in propria natura consistunt: unde proprias causas et passiones rerum inquirunt. Sed *theologus* considerat creaturas secundum quod

a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est» (In II Sent., prol.). «Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est Primae Veritatis notitia per fidem infusa. Et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae. Sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae» (In Librum Boethii de Trinitate, prol., ed. B. Decker, p. 45, 1-7). «Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur» (Summa contra Gentiles, lib. II, cap. 5).

Yo creo que ni Gilson ni el P. Hayen han captado verdaderamente el espíritu filosófico de la filosofía medieval, sobre todo de la tomista. Por otra parte, la filosofía de Mauricio Blondel, en cuanto a su letra y sobre todo en cuanto a su espíritu, nos parece la antípoda o poco menos de la filosofía de Santo Tomás.

Fr. S. Ramírez, O. P.

DIEKAMP-JÜSSEN, *Katholische Dogmatik.* Band I: *Einleitung in die Dogmatik. Die Lehre von Gott dem Einen. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen.* Págs. XII-371. Aschendorff, Münster in Westf., 1958, DM 18,80 y 19,30.

Esta nueva edición del manual dogmático de Diekamp ha sido preparada por el profesor K. Jüssen, que anteriormente había publicado ya el tomo tercero. La orientación doctrinal de la obra sigue siendo la misma, es decir, «conforme a los principios de Santo Tomás», como Diekamp lo venía repitiendo en sus ediciones, a las cuales la presente se acomoda. Esta conformidad no se reduce a una vana promesa, como ocurre tantas veces; es efectiva.

No es necesario insistir en las bellas cualidades de este manual. Sus numerosas ediciones lo han hecho llegar a las manos de todos y cualquiera puede apreciar por sí mismo el orden y claridad de la exposición, la seguridad de doctrina y la destreza del autor para resolver los muchos problemas discutidos, que a través de la obra van apareciendo.

La nueva edición ofrece estimables mejoras en la bibliografía y en la documentación positiva, particularmente en lo que se refiere al Magisterio de la Iglesia. Todavía, sin embargo, pueden apreciarse algunas omisiones. Así, por ejemplo, nada se dice de la encíclica *Humani generis*, al tratar del conocimiento infalible que Dios tiene de los actos libres de las criaturas (cf. pp. 196-197). Al exponer las vías para llegar a la demostración racional de la existencia de Dios (cf. pp. 109-110), no es mencionado el importante discurso de Pío XII ante la Pontificia Academia Romana de las Ciencias (nov. de 1951), donde el Padre Santo insiste con gran fuerza

en el valor demostrativo de la vía del movimiento y de la finalidad de los seres inanimados.

Las mejoras afectan no sólo al contenido intrínseco de la obra, sino también a su presentación.—P.

KOCH-SANCHO, *Docete.* VII: *La vida del hombre.* Págs. 528. Herder, Barcelona, 1958, ptas. 165.

Prosigue la Ed. Herder en su afán de dar feliz remate a la magnífica obra *Docete.* El tomo que hoy corresponde presentar es ya el séptimo. Versa sobre *La Vida del Hombre* en sus múltiples manifestaciones: alma, cuerpo, pasiones, instintos, influencias, carácter...

La parte expositiva corre íntegramente a cargo del conocidísimo señor Canónigo Magistral, Don Antonio Sancho.

Como en todos los volúmenes anteriores, la impresión que esta obra produce sigue siendo sumamente agradable, y el interés de sus temas extraordinario.

Por ello más bien que dedicar este párrafo a comentar los cien capítulos, conviene dedicarlo a invitar a los lectores de Docete a que enriquezcan su biblioteca con este nuevo volumen sobre la vida del hombre.

C. A.

A. TESSAROLO, S. C. J., *Il culto del Sacro Cuore.* Págs. XII-450. Marietti, Torino y Studentato, Bologna. L. 1.450.

La obra comprende cuatro partes: historia de la devoción al S. Corazón, teología del S. Corazón, encuesta sobre la devoción en Italia, versión italiana de las encíclicas *Annum sacrum, Miserentissimus Redemptor* y *Haurietis aquas.* La más importante es, sin duda, la segunda, en que de modo sistemático y muy completo se expone la doctrina teológica acerca del Sagrado Corazón: objeto, actos, fin, excelencia de la devoción, su relación con otras devociones a la persona de Nuestro Señor y puesto que ocupa en el conjunto de la vida cristiana.

En cuanto al objeto defiende la doctrina corriente, que lo hace consistir en el Corazón de carne, considerado como símbolo del «triple amor» de Jesucristo. El objeto determina ya de por sí la naturaleza de los actos propios de esta devoción, los cuales, aunque poseen una cierta diversidad, se reducen sustancialmente al amor, cuyas exigencias satisfacen, o cuyas modalidades revelan. Refiriéndose concretamente a la reparación, el P. Tessarolo la presenta como «la colorazione imposta all'amore in seguito al peccato. L'amore di una creatura peccatrice prende necessariamente la forma di amore riparatore se vuol uscire del baratro in cui è caduta» (p. 265). Algo semejante se podría decir de todas las demás prácticas de esta devoción.

Una vez reducida al amor, se puede apreciar mejor lo que en esta devoción hay de antiguo, tradicional, eterno y lo que ha sido introducido por la piedad de los últimos siglos bajo la suave dirección del Espíritu Santo. Lo nuevo, en el fondo, se reduce a un modo particular de tributar culto

y corresponder al amor de Jesucristo, en el que se encuentra la entraña de la vida cristiana. Por eso, el P. Tessarolo dice con gran exactitud que la devoción al Corazón de Jesús «non è un superamento del cristianesimo, ma un ritorno alle fonti» (p. 180). Si siempre se hubiese tenido en cuenta este criterio, no habrían llegado ni siquiera a formularse ciertas insustanciales objeciones contra esta devoción.

La buena calidad del conjunto doctrinal hace resaltar más el mal gusto en la selección de las ilustraciones. A través de la obra se encuentran unas cuantas representaciones del Sagrado Corazón, pero tan desacertadas que la obra se beneficiaría notablemente suprimiéndolas, sobre todo si se tiene en cuenta que este ha sido uno de los puntos que más pretexto dieron para dificultades. Hasta se ha incluído una representación de los sacrificios humanos de los aztecas, que arrancaban *el corazón* de las víctimas para ofrendarlo a su dios (nn. 7-8, entre páginas 68 y 69). La portada y contraportada de la obra son también de gusto muy discutible.

Fr. A. Bandera, O. P.

J. Galot, S. I., *La nature du caractère sacramentel.* Etude de théologie médiévale. Págs. 242. Desclée de Brouwer, Bruges, 1957. Fr. b. 175.

Después de una breve exposición de los principales modos bajo los cuales la Tradición de la Iglesia insinuó o afirmó la existencia del carácter sacramental, el P. Galot se dedica a estudiar la teología del carácter en los teólogos de los siglos XII y XIII, consagrando todavía algunas páginas a teólogos que murieron entrado el XIV.

La obra supera con mucho a todos los escritos de conjunto publicados hasta la fecha. Ha sabido utilizar con acierto tanto las obras de aquellos teólogos últimamente publicadas como otras muchas todavía inéditas. A través de sus páginas es posible seguir perfectamente todos los pasos de la evolución doctrinal acerca del carácter, desde los primeros tanteos hasta su sistematización científica. El lector podrá hacerse cargo del origen de ciertas definiciones del carácter, a primera vista, extrañas, pero que ocuparon largamente a los teólogos del período estudiado; igualmente encontrará amplia información acerca de las dos definiciones principales, la ps-dionisiana y la magistral, junto con los retoques a que las sometieron algunos teólogos insignes para acomodarlas mejor a sus propias teorías sobre la naturaleza del carácter.

A nosotros nos interesan y agradan particularmente las páginas dedicadas a Santo Tomás (pp. 171-197). El P. Galot hace destacar enérgicamente la originalidad del Santo en las dos notas que, según su doctrina, son esenciales al carácter: a) el ser potencia, b) que configura con Cristo sacerdote. En cuanto a la primera nota la originalidad del Santo es total. Es verdad que Santo Tomás, en las Sentencias, comienza la exposición de su propia teoría, alegando genéricamente la autoridad de otros escritores anteriores: «ut *quidam alii dicunt*» (IV Sent., 4, 1, 1. Ed. Moos, núm. 32), pero ello no implica que afectivamente algún teólogo anterior haya intentado colocar el carácter en la especie de potencia; el origen de esas palabras de Santo Tomás hay que verlo en otras de Guerrico de San Quintín, que el

Santo conoció un poco adulteradas (cf., pp. 148-149, 176). En cuanto a la configuración con Cristo como nota diferencial del carácter, Santo Tomás encontró el terreno preparado, sobre todo por Felipe el Canciller; pero él dió todavía largos pasos y fué el primero en considerar como nota específica del carácter impreso por los tres sacramentos la asimilación a Cristo sacerdote, en virtud de la cual todos los fieles tienen una real potestad de tributar a Dios el culto propio de la religión cristiana.

Casi inmediatamente después de Santo Tomás, la doctrina acerca del carácter comienza su curva descendente. Progresa cada vez más la opinión que ve en el carácter una pura relación y, siguiendo esta corriente, comienzan a insinuarse negaciones de su misma existencia. Aquí, como en tantas otras cuestiones, el nominalismo preparó ampliamente el terreno al protestantismo.

En suma, nos encontramos ante una excelente obra de historia doctrinal acerca del carácter.

Fr. A. Bandera, O. P.

Il magistero eucaristico di Pio XII. Edizione italiana di tutti i documenti eucaristici di Sua Santità Pio XII con introduzione, sintesi dottrinale e indici a cura di Domenico Berbetto, S. D. B. Págs. 616. Società Ed. Internazionale, Torino, 1957. L. 4.500.

En un extenso volumen de hermosísima presentación, la Società Ed. Internazionale y el P. Bertetto nos ofrecen los abundantes materiales del magisterio eucarístico de Pío XII. Obras de este género, que felizmente se multiplican, son una poderosa ayuda para cualquier estudio científico de las verdades dogmáticas y, en el caso concreto que nos ocupa, sirven simultáneamente para satisfacer las necesidades de la piedad individual de los fieles y para el ministerio apostólico de todos aquellos que están llamados a realizarlo. Raro será el tema eucarístico que Pío XII no haya tocado una o muchas veces en los numerosos documentos de su magisterio supremo. Para convencerse de ello bastarían las páginas de la síntesis doctrinal, hecha inteligentemente por el P. Bertetto y cuajada de referencias a los documentos transcritos.

La Introducción prepara el ánimo del lector para leer con fruto este precioso volumen, dando a conocer la profunda piedad eucarística de Pío XII, que explica sus numerosas intervenciones acerca del particular y el fuego de encendida piedad, que de todas ellas dimana. El P. Bertetto realiza este trabajo introductorio con un sentimiento de gozoso y comunicativo entusiasmo hacia la persona del Pontífice.

El cuerpo central de la obra está constituído por la transcripción de los documentos pontificios. Todos ellos son reproducidos en italiano, cualquiera que sea la lengua original en que fueron escritos o pronunciados. Se hallan reproducidos en esta colección no sólo los documentos íntegramente eucarísticos, sino también las partes eucarísticas que se encuentran en documentos de otra índole. Es realmente una colección completa. El último documento reproducido es el Motu Proprio *Sacram Communionem.*

Numerosos índices facilitan el manejo de la obra y permiten utilizar

sin esfuerzo la enorme riqueza en ella acumulada. Por nuestra parte sólo nos resta desearle la más amplia difusión.

Fr. A. Bandera, O. P.

A. Royo Marin, O. P., *Teología Moral para Seglares.* Tomo I: *Moral Fundamental y Especial.* Madrid, 1957. XVI-824 pp. Tomo II: *Los Sacramentos.* B. A. C., Madrid, 1958, XII-732 pp. Ptas., 100, cada tomo.

Ante el público español la *Teología Moral* del P. Royo no necesita ya presentación; su rápido reparto nos cerciora de que se está presentando por sí misma. Las reseñas que hemos visto en Revistas y Periódicos coinciden en destacar la competencia, la claridad —la gran claridad, patrimonio del P. Royo enseñando, escribiendo y predicando—, y la adecuación a aquella finalidad adelantada en el título: enseñar Teología Moral a los *Seglares.* Para ello hacían falta dos cosas, como es obvio: conocer la Teología y conocer a los seglares en sus problemas, en sus modos de pensar y de entender los temas teológicos.

Se ha dicho —y lo suscribo— que el P. Royo en esta obra «concibe y se expresa en castellano, no solamente con palabras castellanas». El público español conoce bien el estilo ordenado y transparente de nuestro orador: así son también sus libros.

Ha preferido para su exposición el método auténticamente escolástico (Sentido de los problemas, nociones, divisiones, conclusiones, pruebas por los diversos lugares teológicos, aplicaciones, etc.). De no ceñirse tanto a él, su lectura ganaría indudablemente en fluidez y amenidad. Conocemos obras escritas en otras lenguas bien logradas en este sentido. En una Teología Moral para Seglares esto tendría sus ventajas. Respetamos la preferencia del autor. Por lo pronto, el molde escolástico le ha proporcionado varias ventajas: a) precisión, orden, claridad, brevedad. Son notas apreciables en toda obra didáctica, tanto para eclesiásticos como para seglares. Los profanos al método escolástico no dejarán de admirarlo al leer la obra del P. Royo; b) poder condensar en dos volúmenes todo el problema moral y tratarlo con tanto detenimiento como cualquier otro de los manuales dedicados a los estudiantes eclesiásticos; c) resultar, por tanto, un manual igualmente apto para seglares como para estudiantes eclesiásticos y sacerdotes ocupados en el ministerio. Puede competir con cualquiera de nuestros manuales escritos en latín.

Respetando su gusto por el método escolástico con todas sus ventajas, nos hubiera gustado que no fuese extremoso en ello. Hay ciertas formas y expresiones de escolástica decadente que sobran en el método escolástico y más en la obra del P. Royo, por ejemplo, la distinción entre esencia «metafísica» y esencia «física» en teología sacramentaria, llamando «metafísicas» a las partes lógicas, etc.

El contenido de la obra es el de la Suma Teológica de Sto. Tomás y el de los demás manualés éscolásticos. Sigue también fundamentalmente el orden de la Suma: último fin, actos humanos, norma de moralidad, virtudes, vicios, sacramentos. Estudia la Ley y la Gracia antes del tratado

de las virtudes y de los vicios. Es científicamente menos riguroso que el orden de la Suma, pero tiene sus ventajas pedagógicas.

Ha sabido conjugar muy bien el tratado de las virtudes en especial con el tratado de los mandamientos del Decálogo y de la Iglesia.

En el *primer tomo* resplandece más la contextura científica de los tratados; en el *segundo* —Los Sacramentos—, son las aplicaciones prácticas lo que nos parece más logrado. Los seglares encontrarán en él excelentes tratados e infinidad de soluciones para los problemas que se plantean en la práctica sacramentaria. Al Sacramento del Matrimonio dedica cerca de 200 páginas.

La *Teología Moral* del P. Royo deja muy buen gusto. Es un autor optimista. Optimista no sólo en la concepción de la vida humana y su destino, sino también en el modo de tratarla científicamente. Especialmente los seglares, que no tengan noticia de la complejidad de muchos problemas, quedarán con una sensación de soluciones claras y acabadas. El P. Royo se mueve con gran seguridad en sus proposiciones. Nos parece bien que en una obra de esta índole no se entretenga a discutir la sinrazón de otras posiciones.

La obra es, materialmente, un modelo de presentación tipográfica; de las ediciones más logradas de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Fr. Victorino Rodríguez, O. P.

P. Palazzini, A. de Iorio, *Casus conscientiae* propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis, curantibus P. P. et A. de Iorio. Tom. I: *De actibus humanis. De legibus. De conscientia. De peccatis. De virtutibus.* Tom. II: *De sacramentis et de censuris.* Págs. 746, 591. Torino, Marietti, 1958.

En dos lujosos volúmenes encuadernados y en magnífica estampación de la Casa Marietti, aparece esta obra de casos morales, destinada, como es bien notorio, a la formación y ulterior adiestramiento pastoral del Clero en la solución de casos morales, ejercicio que por prescripción del Derecho canónico se impone a todos los sacerdotes dedicados a la cura de almas, tanto del Clero secular como regular.

Conocidas son algunas obras de este género, de las cuales es quizá la más célebre los *Casus morales* de Gury-Ferreres. Siguiendo el orden y conjunto de materias de la Teología moral se formulan casos prácticos en cada especial cuestión y se resuelven en amplia explicación que suele condensar la doctrina moral correspondiente y aplicaciones de la misma a la solución del caso propuesto.

De este mismo género, de formulación y solución de los casos con amplia explicación doctrinal, es la presente obra. Puesta a nombre de los dos eminentes prelados que han dirigido su selección y publicación, el nuevo Cardenal A. de Iorio y Mons. Palazzini, los cuales, han colaborado de manera especial, la obra no es mera repetición de casos de otros libros, sino que colecciona los redactados por eminentes profesores de Moral y Derecho Canónico de Roma. Muchos de ellos han sido discutidos en sesiones de los Ateneos romanos y publicados en el «Boletino» del Clero romano.

La colección recoge la buena cifra de 437 casos expuestos. Sus notas más características son, ante todo, la competencia doctrinal de sus redactores, por lo que refleja siempre doctrina sólida y las soluciones más autorizadas en Roma. La segunda nota saliente es la gran novedad de los mismos. Apenas se encuentran casos trillados y de los comunes en estas colecciones. Casi todos son de nuevo cuño y se refieren a problemas morales de actualidad. Pocas serán las cuestiones casuísticas y de moral práctica discutidas recientemente que no se reflejen en casos formulados, con certero criterio y amplia información doctrinal solucionados por sus respectivos autores.

La redacción de cada caso lleva la indicación de su autor. Los directores de la obra no se hacen solidarios de la doctrina de cada uno de ellos, de algunos de los cuales declaran tener discrepancias de apreciación.

Felicitamos a la Editorial Marietti por esta notable producción, la mejor sin duda en su género, y tan apta para una documentación a fondo del Clero en las sanas soluciones de Moral práctica.

Fr. T. Urdánoz.

PH. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard, étudié dans ses oeuvres et dans ses sources*. 120 págs. Analecta Mediaevalia Namurcensia, 9. Ed. Godenne, Namur, 1957.

Tenemos en esta obra de historia de la Teología medieval una gran aportación al tema de la conciencia moral. San Bernardo es un gran tradicionalista. Delhaye lo sabe muy bien y por eso ha querido ilustrar la doctrina del Abad de Clairvaux sobre la conciencia con la doctrina patrística. En una tercera parte confronta a S. Bernardo con los autores del siglo XII. Su estilo es muy distinto del estilo dialéctico de Abelardo y escolásticos del siglo XIII.

La preocupación de S. Bernardo es pastoral y mística: la conciencia como sentimiento de la presencia de Dios, la conciencia como principio iluminador, como voz de Dios, testimonio de obligación y de responsabilidad, etc. No se preocupa de discriminar si es Dios o es el alma o es una facultad, o un hábito o un acto. Todo ello parece que entra en la conciencia de que habla S. Bernardo. Se estudian con detalle las cualidades morales de la conciencia. La conciencia errónea no excusa de pecado nunca.

La teología moral debe a Delhaye una monografía francamente buena sobre la conciencia en S. Bernardo y en los Santos Padres.

Fr. V. Rodríguez, O. P.

JUSTO DE VILLARES, O. F. M. Cap., *La esperanza cristiana*. 214 pp. Bilbao, Ediciones Desclée de Brouwer, 1957.

La angustia y el desaliento provocadas por la última guerra mundial y por la filosofía existencialista, han puesto de actualidad el tema de la esperanza. El P. Villares lo trata con unción y sencillez. Hará mucho bien a las almas que buscan consuelo y orientación en medio de sus afanes y

dificultades de la vida. Pero una teología integral de la esperanza cristiana tendría todavía mucho que decir.—S.

PEDRO LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza.* Historia y teoría del esperar humano. 585 pp. Madrid, Revista de Occidente, 1957. Precio: 140 ptas.

Es esta una de las obras más importantes y cuidadas del ilustre académico y catedrático madrileño. A su gestación le ha dedicado nada menos que quince años. Realmente merecía todo ese esfuerzo un tema tan medular, tan difícil y tan complejo. Además de ser uno de los más acuciantes y actuales de nuestro tiempo. Y para llevarlo a cabo, ha empleado todos los recursos pertinentes y a su alcance: la historia, la observación, el experimento y la reflexión o especulación antropológica, que debe interpretar y ordenar los materiales presentados por las otras tres.

Una primera parte describe a grandes rasgos la constitución de la teoría cristiana de la esperanza, pasando revista a la doctrina de San Pablo, de San Agustín, de Sto. Tomás y de San Juan de la Cruz. A ella sigue una segunda, en donde hace lo propio con la esperanza en el mundo moderno: en los católicos, en los reformados, en los secularizados y en los desengañados. Luego pasa a considerar —tercera parte— la esperanza en la crisis de nuestro tiempo, exponiendo las ideas de Heidegger, de Gabriel Marcel y de Sartre sobre el tema, y las teorías de Le Senne, de Bollnow, de Brednow y de Plugge, terminando con la reacción cristiana de católicos y protestantes. La cuarta parte está dedicada a la esperanza en la España contemporánea, haciendo desfilar ante los ojos del lector a Unamuno, Machado, Ortega y algunos poetas actuales. Y por fin, en la quinta parte —la más personal—, hace la antropología de la esperanza, considerando sucesivamente el cuerpo y el espíritu en el acto de esperar; el proyecto, la pregunta y la espera; y la espera y esperanza.

La obra entera revela una lectura vastísima y una agilidad mental y literaria poco común. Camina con paso decidido, prodigando sus juicios y apreciaciones sobre los asuntos más variados y complejos.

No le negamos atinadas observaciones, y celebramos sus muchos aciertos. La presenta como un *praeambulum theologiae spei.* Creemos, sin embargo, que es excesivamente larga para un preámbulo, y no suficientemente profunda para introducirnos en la teología de la esperanza.

El autor toca demasiados puntos a la vez sin el suficiente dicernimiento y la debida comprobación de las fuentes aducidas. Quien haya estudiado un poco —no digamos si lo ha hecho a fondo— el tema de la esperanza en la Biblia, quedará sorprendido de la penuria informativa y exegética del autor. Y lo mismo cabe decir de lo relativo a S. Agustín, a Sto. Tomás y a S. Juan de la Cruz. Tampoco es suficiente el recorrido que hace por el mundo moderno, aunque sea relativamente más detallado.

Su información está tomada con frecuencia de artículos de Enciclopedia, de estudios secundarios y de documentación de segunda mano, a los que da categoría de fuentes indiscutibles. No le agradan las clasificaciones de las cosas ni de las ideas, por creer que deforman y falsifican la realidad; y, sin embargo, él hace interpretaciones y catalogaciones históricas suma-

mente peregrinas, sobre todo cuando se trata de escuelas y de autores eclesiásticos, que conoce poco y mal. Tiene la idiosincrasia de hablar de todo y de todos, con un tono de suficiencia y de superioridad que acaba por resultar antipático y pedantesco.

Sostiene que el *gemitus creaturae* de que habla S. Pablo, debe ser tomado en sentido propio y metafísico, y no sólo metafórico: gemido y esperanza hacia Cristo, hacia la recapitulación de todo en él, que es la visión cristiana —dice— del evolucionismo, tal como lo propone especialmente el P. Teilhard de Chardin, S. J. Según ésto, la creación entera es sujeto de esperanza (p. 37, 37). Pero es sabido que las obras de este autor han sido mandadas retirar de las Bibliotecas eclesiásticas por orden de Roma.

No discierne debidamente la previdencia —parte integral de la prudencia, a la que ayuda poderosamente la memoria (experiencia del pasado)— de la esperanza, atribuyendo a ésta lo que pertenece a aquélla. Y sin embargo, se resiste a admitir la *certeza* de la esperanza, por creerla un vocablo excesivamente intelectual. Prefiere hablar de *firmeza*. Vaya lo uno por lo otro. En el uso de los Padres y Teólogos se toman ambas palabras como sinónimas, por lo que se refiere a esta virtud.

Y no deja de ser injusto e impertinente decir que los teólogos escolásticos han usado *rutinariamente* el término *certitudo*, siguiendo al Maestro de las Sentencias (p. 102). Porque ese término no fué acuñado por Pedro Lombardo, sino que éste lo tomó de la escuela de Anselmo de Laón; y ésta, de inumerables textos de S. Agustín y de otros Padres. Pocos vocablos teológicos tan patrísticos y venerandos.

Por otra parte, si no lo empleó el Concilio de Trento, a causa del abuso que de él hacían los protestantes al hablar de su fe fiducial, lo emplea más tarde el Magisterio Eclesiástico, sobre todo León XIII: «redonatisque hereditati beatitudinis sempiternae *spem certam* (Christus) fecit» (Encíclica «Arcanum divinae Sapientiae»); y Pío XII: «salutis *spes certa* illis affulgeat» (Enc. «Sempiternus Rex»).

Precisamente uno de los teólogos que mejor y más profundamente han tratado este asunto, defendiendo la certeza absoluta de la esperanza teologal, ha sido Fray Luis de León (Opera latina inedita. *Tractatus de spe*, q. 2, art. 4; t. V, p. 531-544. Salamanca, 1893), que no tenía un pelo de rutinario.

Abundan las citas de segunda mano y sin control. Véase este botón de muestra. Caín es el hombre «diffidens de Deo», según la expresión de Sto. Tomás en su «De eruditione principum», diciendo de él que «caput cordis habet tremulum, vagus et profugus est, a procella tentationis a terra viventium proiectus» (p. 324). El Aquinate no tiene semejante obra, sino la llamada «De regimine principum», o mejor dicho, «De regno». Y en ésta no se encuentran esas palabras. Tampoco se halla en el «De eruditione principum» de Gilberto de Tournai, con quien parece haberla confundido el autor.

En suma: una obra interesante por varios conceptos, pero en la que hay más literatura que ciencia y más palabras que ideas. Un revuelto de cosas bastante confuso e indigesto, junto con atisbos y perspectivas útiles e ingeniosas. Un ejemplo bastante fiel del confusionismo reinante.—N.

P. Ramon Iribarne, O. de M., *Derecho civil de los Religiosos. Personalidad jurídica de las Comunidades Religiosas* —su existencia—. 141 pp. Córdoba (Argentina), 1958.

Nuestros lectores ya conocen al autor de esta obra por las reseñas de otras dos publicaciones suyas anteriormente aparecidas en esta Revista.

El derecho civil a que alude es el que rige en la Argentina, patria del insigne mercedario.

Divide su trabajo en dos partes. La primera versa acerca de la «personalidad jurídica de las Ordenes religiosas», encuadrándola en el art. 67, inc. 20 de la Constitución nacional argentina. La segunda parte se ocupa de la «personalidad jurídica de las Congregaciones religiosas», cuya reglamentación se halla en los arts. 33 y 45 del Código civil argentino.

En ambas partes, expone previamente las nociones fundamentales correspondientes al *estado religioso, orden, congregación*, etc.

Enumera después los requisitos que el derecho civil de su país exige para que las comunidades religiosas adquieran personalidad jurídica; y con libertad apostólica señala las incongruencias y oposiciones de ese derecho respecto de la legislación canónica, para cuyo remedio propone que el Estado argentino celebre un Concordato con la Santa Sede.

A manera de colofón ofrece un esquema —acerca de algunos puntos— inspirándose en el Concordato español del año 1953.

No hay duda que la doctrina contenida en la presente obra puede prestar buenos servicios sobre todo a los ciudadanos argentinos.

Fr. S. Alonso, O. P.

F. Arnold, *La mujer en la Iglesia*. 132 pp. Edit. S. E. Atenas, S. A., Madrid, 1958. Ptas., 45.

El Dr. Arnald es un teólogo alemán especialista en cuestiones de pastoral. La obra que ahora se nos presenta, vertida al español, es una exposición teológica de los problemas del feminismo desde un punto de vista teológico y eclesial.

Lamenta en el capítulo primero que no se haya concedido a la mujer, a través de la historia, la importancia que Diós quiso que tuviera en la vida social humana y religiosa; casi todo, hasta la fecha, ha sido monopolizado por el elemento masculino.

Después trata de revalorizar y dignificar a la mujer, cuya igualdad de naturaleza y dignidad ha sido querida por Dios y reforzada en la revelación sobrenatural.

En tercer lugar estudia la situación de la mujer en la Iglesia, que sin ejercer funciones sagradas y jurisdiccionales, tiene mucho que ver en cuanto atañe a la expansión del Reino de Dios en el mundo.

Por último, el autor expone la teología del matrimonio, con aplicaciones a problemas tan vitales como el referente a la natalidad y su regulación, así como observaciones de interés para la *ascética* de la vida matrimonial.

Expone y defiende el Dr. Arnold una opinión en materia delicada, que sería temerario compartir. Al hablar de los fines del matrimonio, se hace

eco de la teoría relativamente moderna que trata de subvertir el orden de los fines del matrimonio, señalando como primer objetivo suyo la recíproca complementación y ayuda, y dejando en ulterior lugar la generación y educación de la prole. Habiendo hablado ya la Iglesia suficientemente claro sobre esta cuestión, no acertamos a explicar cómo el autor del presente libro se inclina en pro de esa teoría, que le da por llamar «franciscana», por contraposición a la tradicional y vigente en el Código de Derecho Canónico que la Iglesia manda se sostenga como verdadera, y que Arnold califica de «dominicana» pp. 103).

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

L. Pereña Vicente, *Misión de España en América*: 1540-1560. 320 págs. Consejo Superior de I. C. Madrid, 1956.

La insistencia con que Las Casas no cesaba de exponer al emperador y a sus consejeros las injusticias que se cometían en Indias, y la labor doctrinal de Vitoria en el aula salmantina, dieron al fin su fruto, expresado en las Nuevas leyes de Indias de 1542. La aplicación de estas leyes lesionaba intereses vitales de los que se beneficiaban con el régimen de encomienda tal como hasta entonces se había practicado. En esa ocasión Sepúlveda salió a la defensa de la tesis imperialista, tratando de apoyarla en la doctrina de Aristóteles. Tácitamente daba la impresión de que procedía de acuerdo con los encomenderos, al abogar por la licitud de un sistema cuya continuación les afectaba tan de cerca. «Intentaba resolver la polémica contra el espíritu de las nuevas leyes —escribe nuestro autor—. Así al menos lo reconocieron los conquistadores» (pág. 11). En su *Demócrates segundo* «no hizo más que sintetizar la tesis que había dominado durante medio siglo. No tiene ninguna originalidad» (p. 12). «Este fué el sino de Sepúlveda: haber escrito en unos momentos de pasión y repetir las mismas cosas cuando ya no se pensaba de la misma manera» (p. 12). «Sepúlveda había formulado la teoría que justificaba toda la política española en América» (p. 13). Al querer sacar a luz su libro, tropezó con la oposición de los defensores de la libertad de los indios, implicada en la nueva legislación, enfrentándose así las dos tesis contrapuestas.

Gracias a la labor de los maestros Vitoria y Soto en las aulas, la corriente teológica castellana se había polarizado en torno a la defensa de los indios, y con la publicación de las nuevas leyes esa directriz logró vencer todos los obstáculos hasta imponerse en el terreno de los hechos. Es, pues, interesante hacer un estudio analítico de la doctrina expuesta en sus lecciones por algunas de las principales figuras que presenciaron el encuentro de ambas tendencias.

Nuestro autor escoge cuatro representantes: Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Diego de Covarrubias (canonista) y Juan de la Peña, que abarcan cerca de un cuarto de siglo, período de máxima transcendencia por haberse afianzado en él la tesis humanitaria formulada por Vitoria, fundamentándola en principios de derecho natural y de gentes. Presenta el autor una colección de textos, varios de ellos conocidos ya y utilizados en parte, si bien no en la forma orgánica que aquí tienen. Previamente

encuadra las figuras y valora sus dictámenes, elaborando un cuerpo de doctrina sólida que, a pesar de ello, ha tardado cuatro siglos en imponerse en el orden internacional.

Dentro de la uniformidad básica hay en estos maestros diferencia de matices; pero no tanta que justifique el empleo de la palabra «revolucionario» para calificar algunas enseñanzas de Carranza (p. 33) y de Peña (p. 256), pues todo ello figura ya en Vitoria y en Soto en una forma o en otra. Lo que pasa es que los discípulos, al desarrollar los principios de los maestros, distinguen diversos casos o situaciones hipotéticas, o se enfrentan con realidades que en aquéllos figuran sólo como posibles.

Por este brevísimo esquema se ve el interés del libro y su acierto en valorar la influencia de nuestros maestros en la política colonial. Pero desmerece no poco en su parte básica por las frecuentísimas lecturas arbitrarias o equivocadas de los textos, lo cual transciende a veces a su interpretación, cuando no constituye un rompecabezas para el lector. Citemos algunos casos concretándonos a Carranza. Página 46, línea 14, ha leído: «Examinanda sunt quaestiones», por «Examinandae sunt conclusiones»; pág. 48, l. 7-8 dice, «vel si blasphement fidem christianam, vel si crudelius a christiano domino tractatur», por «vel si blasphemetur fides Christi, vel si crudelius justo a vero domino tractatur»; p. 48, l. 17-18, dice, «ad puniendam negligentia christiana dominium», por «ad puniendam negligentiam veri domini»; l. 19-20 dice, «vel crudelius tractantur quamvis justum est; ergo lex illa quando debeant subjici illis est invalida», por «vel crudelius tractantur quam justum est; ergo lex illa quod non debeat subjici illis est valida»; p. 52, l. 2, dice, «infideles sicut in tertia sententia», por «infideles sunt in triplici differentia»; p. 52, l. 25 dice, «intelligendum est ergo in casu», por «intelligenda est conclusio in casu», etc. En las mismas citas de impresos se ha permitido excesivas libertades, por ejemplo, cuando en la página 30 me atribuye este texto que reproduce entrecomillado: Carranza «no estaba dispuesto como Soto a marchar por el camino trazado por Vitoria», desfigurando las palabras textuales que dicen así: «Sabemos en efecto que Carranza no estaba resuelto como Soto a marchar por el camino trazado por Vitoria; pero deducir de ahí que estaba persuadido de lo contrario, como insinúa Sepúlveda, es ir demasiado lejos».

Se advierten también inexactitudes de gran calibre que revelan demasiada prisa en la redacción o precipitación en la corrección de pruebas, como al presentarnos al cardenal Cayetano ocupándose del destino de la herencia literaria de Carranza (p. 30), y a Vitoria dejando a su muerte la cátedra de Alcalá (p. 63).

Sentimos vernos en la precisión de anotar estas deficiencias en un libro por lo demás de un valor sustantivo; pero el lector tiene derecho a que se le prevenga y oriente diciéndole la verdad para que adopte sus precauciones.

V. B. de H.

J. STEINMANN, *Léon Bloy*. 459 pp. Les éditions du Cerf. Paris, 1956.

En realidad no existía una *Vida*, en el sentido moderno de la expresión, del gran Bloy. La de José Bollery —tres volúmenes— era un arsenal con miles de documentos; pero el autor no elaboró sobre esa imprescindible materia prima una biografía. Otros —Colleye, Levaux, Béguin, etc.— han estudiado desde su perspectiva personal diversos aspectos de Bloy. Steinmann ha sido más integral: en este precioso libro aparece el León Bloy auténtico, con sus virtudes y sus precios con sus violencias y sus serenidades. Sin olvidar nunca la importancia del documento, Steinmann logra que la noticia escueta alcance toda su proyección en el tiempo y en la historia. El polifacetismo de Bloy aparece logrado en los epígrafes que se titulan «el poeta», «el profeta» y «el patriarca»; son, desde luego, los que hacen que la personalidad incandescente de León Bloy subyugue al lector, lejos de sus turbulentas desesperaciones.

Una serie de fotografías intencionadas ilustran el texto, haciendo más intuitiva la idea que preside a esta magistral biografía; su autor, conocido por una multitud de sagaces estudios exegéticos, nos demuestra en este libro que el misterio de León Bloy no tiene para él ningún secreto. Y, con las debidas reservas para algunas ideas de su biografiado, e incluso para algunos períodos de su vida, no oculta la gran simpatía que despierta esta figura contemporánea que supo abrirse camino hacia la luz de la fe.

A. H.

M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, IV: *Les textes* (suite). Págs. XI-543. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain, 1956.

Este volumen es el IV de una gran obra, que se concluirá con el V, sobre liturgia y ritos romanos. Pertenece a una serie de publicaciones —estudios, textos y documentos— al servicio de la historia de las doctrinas cristianas desde finales de la edad apostólica hasta la clausura del Concilio de Trento.

El autor, que tan pacientemente ha estudiado los manuscritos, ofrece en este tomo el texto o los textos de los *Ordines* XXXV-XLIX.— En total, una veintena, pues de algunas da el texto A y el B. Comprenden las ordenaciones o rituales de órdenes más variados: desde los grados inferiores hasta las ceremonias solemnísimas de la coronación de los Pontífices y de los Emperadores.

La obra no es sólo esfuerzo erudito, sino un precioso auxiliar para los liturgistas, historiadores y teólogos.

A. H.

M. RAYMOND, *Tanto puede el amor*. 186 pp. Ediciones Studium, Madrid, 1957.

El famoso trapense norteamericano cuyos libros alcanzan un índice difusivo verdaderamente extraordinario, aborda en estas páginas el tema de Navidad con gran delicadeza y unción. Su libro es una canción de cuna en torno al Pesebre de Belén, pero no se pierde en el terreno de lo poético

y sentimental sino que trata de sacar las enseñanzas que del gran misterio se desprenden para nuestra vida cristiana. En torno a la voz iglesia «Saviour» —Salvador— cuyas letras le proporcionan la primera palabra de otros tantos capítulos, va exponiendo una serie de consideraciones: visitación, presentación en el Templo, huída a Egipto, etc., que van calando suave y fuertemente en el alma del lector. El libro está espléndidamente presentado por Ediciones Studium.

S. F.

EDITH STEIN, *La science de la Croix. Passion d'amour de Saint Jean de la Croix.* Traduit par ETIENNE DE SAINTE MARIE, O. C. D., Págs. XVIII-358. Nauwelaerts, Louvain y Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1957. Fr. b. 155.

La señora L. Gelber, archivera del *Archivum Carmelitanum Edith Stein*, ha emprendido la meritoria tarea de editar una selección de los mejores inéditos de la célebre carmelita Edith Stein y de reeditar críticamente las obras publicadas en vida de su autora (cf. p. IX). La publicación no sigue el orden cronológico de las obras. Buena prueba de ello es el presente volumen, que aparece en primer lugar, a pesar de ser cronológicamente el último; la autora estaba todavía trabajando sobre él, cuando sucumbió, víctima de la persecución nazi contra los judíos.

E. Stein compuso esta obra con vistas a celebrar el cuarto centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz. No intenta hacer un comentario místico a los escritos del Santo Doctor, sino más bien señalar las grandes líneas a través de las cuales se puede descubrir la armonía existente entre la doctrina y la vida de San Juan de la Cruz. Es un modo de estudiar al Santo más en conformidad con las nuevas tendencias psicológicas. Por este procedimiento se puede apreciar mejor el carácter casi autobiográfico de la descripción de muchos fenómenos místicos, estudiados por San Juan de la Cruz.

A veces, la autora, tomando ocasión de algunos pasajes de San Juan de la Cruz, hace sus comentarios filosóficos, advirtiendo expresamente que no pretende atribuir al Santo las ideas expuestas. Tal ocurre, principalmente, cuando se refiere al *centro* o a lo *profundo* del alma, que le dan ocasión para exponer sus propias reflexiones acerca del *yo*, de la libertad y de la persona (cf. pp. 170 ss.). En esta digresión filosófica, E. Stein hace esfuerzos por conciliar la doctrina de la escolástica con la de las filosofías modernas, pero no nos atreveríamos a decir que lo haya conseguido siempre. Uno de los casos que podrían señalarse es lo que dice sobre los «pensamientos del corazón», y su prioridad respecto a la división del alma en sus potencias (cf. pp. 175-176). Naturalmente, esto no resta ningún valor al tema central de la obra, que ha sido desarrollado con gran maestría. Finalmente, pueden notarse algunas erratas en la transcripción de nombres españoles, como Juan de Yepez por Juan de *Yepes* (p. 3), y Durvelo por *Duruelo* (pp. 3, 23 nota 3, 25).—P.

R. GUARDINI, *El Testamento del Señor*. 220 pp. Editorial Litúrgica española, Barcelona, 1955.

Como todos los de Guardini, es éste un libro lleno de sugerencias. Más que un libro sobre la Misa, es una exposición de las actitudes espirituales con que se ha de participar en toda la liturgia de la Iglesia.

El libro tiene dos partes. La primera versa sobre *la actitud*. Muy interesante el estudio que hace de la palabra y el silencio en la liturgia. Ojalá las sugerencias, o mejor dicho exigencias, que descubre este libro las tuvieran presentes los responsables de los templos católicos, para implantar en estos un clima favorable —o al menos no adverso— a la oración.

En la segunda parte se estudia *la esencia de la misa*, en lo que tiene de eterno: los aspectos que estudia el libro que reseñamos valen para la misa del cenáculo como para la del siglo XX. Tiene todo el libro un calor especial, porque estas verdades —lo mismo que los pequeños detalles de buen gusto, que a veces se sugieren— van encaminados a hacer la misa vivida por nuestros cristianos de hoy.

No es un libro de arqueología ni de historia de la misa, aunque conoce estas ciencias., Ni es un libro de erudición, sino de formación.

A. G.

SECUNDINO MARTIN, O. P., *Las siete palabras de Nuestro Señor Jesucristo en la cruz*. Págs. 78. Querétaro (México), 1958.

Una nueva versión oratoria de las Siete Palabras debida al elocuente y veterano predicador Fr. Secundino Martín. Fué predicado en la Iglesia de Santo Domingo de Querétaro (México), sin intención de darlo a la imprenta; pero recogido taquigráficamente por uno de los oyentes, rogó al Padre se dignara corregirlo y publicarlo.

Al frente de cada una de las Siete Palabras figura una artística representación gráfica de la misma, debida al pincel del propioP. Secundino, tan excelente pintor como predicador sagrado.

El libro se lee con mucho gusta y edificación.

A. R. M.

J. M.ª VAZQUEZ, O. P., *Así viven y mueren...* (Problemas Religiosos de un sector de Madrid). 338 págs. Editorial OPE. Madrid, 1958.

Se trata de una obra de significación importante, pues representa el primer esfuerzo serio por enfrentarse con los problemas religiosos de un determinado núcleo de población, desde el punto de vista de la Sociología y utilizando todas los recursos que las modernas técnicas de investigación sociológica ofrecen.

Las conclusiones a que llega el P. Vázquez tienen toda la garantía de validez que pueda desearse. En general tiene un gran sentido de discreción y prudencia en los juicios que emite sobre los diversos temas de vida religiosa, huyendo siempre de la crítica destructiva o de las generalizaciones apriorísticas.

Por otra parte, en sus métodos de trabajo se advierte siempre el acierto: ha trabajado con un gran equipo y ésto le ha permitido llegar en sus encuestas hasta los más íntimos rincones en que palpita la múltiple vida del barrio. Los numerosísimos gráficos y mapas que ilustran el texto están hechos con un gusto exquisito y con un gran sentido técnico.

El objeto del libro es el estudio del hecho religioso en sus manifestaciones exteriores. Pero este hecho religioso está condicionado por todos los demás aspectos de la vida. Por eso el P. Vázquez que se muestra como un gran conocedor de la sociedad en toda la amplitud de esta palabra somete plenamente el barrio a un estudio global en un capítulo que es de los más logrados. Es el estudio pleno de lo que Iribarren llama muy bien «escenario material de la vida del creyente». En el libro que reseñamos este capítulo es el III (el primero es una Introducción y el segundo un esquema de la Historia del sector), y aparece titulado *Elementos básicos de la vida religiosa del sector*: a) Medio ambiente (clima, vida comercial, vida industrial, vivienda). b) Estructura dogmática. c) Estructura profesional. d) Nuestros tiempos. e) Los sacerdotes del sector. f) Las asociaciones religiosas. g) Colegios. h) Las lecturas.

Cada uno de estos epígrafes hace referencias a realidades que condicionan en diferentes modos la vida religiosa de la demarcación a que afectan. En algunos es obvio la posibilidad de tal influencia, por ejemplo, la situación de los templos: su capacidad, su situación, su acondicionamiento..., etc.; son circunstancias en modo alguno ajenas al cumplimiento de los deberes religiosos.

Pero es digna de notarse la perspicacia con que el P. Vázquez señala esta influencia aún tratándose circunstancias que aparentemente están menos ligadas al hecho religioso. «La temperatura, escribe, cuando es elevada determina que la voluntad del hombre se enerve e influye en su laxitud moral. El excesivo calor es un motivo para desprenderse de vestidos y ropas, creando problemas de exhibición y ataques directos al pudor. Nadie ignora la relación existente entre clima, alimentación, bebida y vestido. Las mismas obligaciones religiosas acusan alternativas según sea la estación, la temperatura o las condiciones metereológicas del día...».

En los capítulos siguientes, se estudia con minucioso análisis la formación religiosa (capítulo IV, vida sacramental (cap. V), vida moral y observancias (cap. VI), obstáculos de la vida cristiana (cap. VII).

Aunque en todo momento prodiga el autor la consideraciones teológico-pastorales, es su sentido de sociólogo lo que inspira continuamente y da valor verdaderamente poco común a su libro.

Fr. M. Zapico, O. P.

C. Van Gestel, O. P., *La doctrina social de la Iglesia.* Versión española por G. Ferrer, O. P. 437 págs. Barcelona, Editorial Herder, 1959. Ptas. 120 y 150.

La presente versión española de este reciente Manual de doctrina social católica está hecha sobre la segunda edición del original, publicada en 1957. La primera había aparecido en 1952 y merecido general aprobación.

El autor había mejorado considerablemente la obra en la nueva edición teniendo en cuenta la acelerada evolución de la problemática social en el tiempo presente. Los temas referentes a la metodología, fuentes de la doctrina social católica y relaciones de la Iglesia con la cuestión social han sido desglosados y publicados en el opúsculo aparte, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (Madrid, 1952). En cambio, en este Manual se ha dado amplia cabida, como preliminar, a la historia del desenvolvimiento del catolicismo social, con un cuadro muy completo de las distintas corrientes y escuelas católicas (p. 15-120).

El grueso de la obra se dedica a la exposición, clara y sugestiva, de los temas fundamentales de la doctrina social. El autor ha dado entrada a todos los problemas discutidos en los últimos tiempos, certeramente solucionados según las directrices del Magisterio de Pío XII. Merecen destacarse, sobre todo, los luminosos apartados dedicados a la participación en los beneficios, cogestión y copropiedad; a los problemas de organización social y de clases medias; a las nuevas tendencias dentro del liberalismo y socialismo, etc.

La obra va así deliberadamente circunscrita a la doctrina social en el campo económico o area de la llamada «cuestión social». Se excluyen pues los tratados referentes a la familia y educación, Estado y Sociedad, con todos los problemas sociológicos y políticos. No se trata de una íntegra Sociología cristiana, sino del estudio de la doctrina de la Iglesia en la cuestión social.

Dentro de este campo limitado, esta obra nos parece una de las *mejores síntesis* de la doctrina social católica que se han escrito, y desde luego la más moderna. Una exposición ciertamente sintética y condensada, pero en extremo clara y precisa, con una selecta documentación informativa que se extiende a lo principal de la literatura actual sobre el tema.

El autor afirma que su obra sirve de Manual en los cursos de la Universidad de Lovaina y que ha sido adoptada como tal en muchos Seminarios y Facultades de ciencias sociales de otros países. Y sin duda el presente volumen, modelo además de presentación tipográfica, característica tan propia de Editorial Herder, está especialmente adaptado para servir de manual de estudios no sólo para centros de enseñanza, sino para todos los eclesiásticos y seglares cultos que deseen un guía autorizado en el estudio de problemas sociales.

Fr. T. Urdánoz.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-I-1959

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118